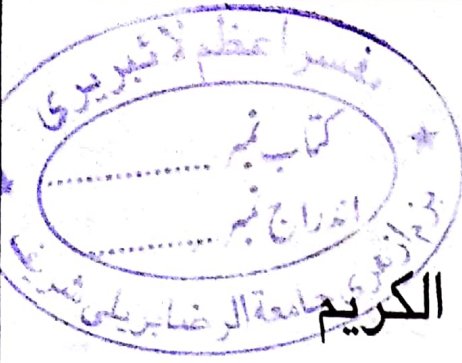
الجوہر المنظّم
فی شرح
المسلّم
از
علامہ مفتی شبیر حسن رضوی
مکتبہ علیمیہ
خلیل آباد، سنت کبیر نگر، یو، پی (انڈیا)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمده ونصلی علیٰ رسوله الکریم

اَلْجَوْهَرُ الْمُنَظَّمُ

فی شرح

اَلْمُسَلَّمُ

مصنفه

جامع معقول ومنقول حضرت علامہ الحاج مفتی شبیر حسن صاحب قبلہ رضوی

شیخ الحدیث الجامعۃ الاسلامیہ قصبہ رونا ہی ضلع فیض آباد

تصنیف و مصنف کا مختصر تعارف

نحمده و نصلی علی رسوله الکریم

امابعد۔ مسلم الثبوت اصول فقہ کی بہت ہی اہم اور معرکتہ الآراء کتاب ہے اس کی اہمیت وافادیت سے پڑھنے والے طلباء وعلماء بخوبی واقف ہیں لیکن افسوس اس بات پر ہے کہ اس کی اہمیت وافادیت اور اس کے کثیر النفع ہونے کے باوجود مدارس اسلامیہ نصاب سے خارج کرتے جارہے ہیں مسلم الثبوت سے متعلق مولانا شبلی نعمانی کا قول ہے کہ درس نظامیہ کے نصف نصاب کو اپنے نیچے تقریباً دوسو سال اس نے دبائے رکھا اور بعض مورخین نے صاحب مسلم الثبوت سے متعلق یہ تاثر ظاہر کیا ہے اور ان الفاظ سے انھیں یاد کیا ہے کہ، بحریست از علوم و بدریست بین النجوم صاحب کتاب کا نام محب اللہ ہے اور آپ کے والد کا نام عبدالشکور ہے چنانچہ صاحب کتاب خود اسی کتاب مسلم الثبوت کے شروع میں فرماتے ہیں، فیقول الشکور الصبور محب اللہ بن عبدالشکور حضرت علام محب اللہ بہاری رحمتہ اللہ علیہ صوبہ بہار کے کڑا نامی گاؤں میں پیدا ہوئے جو محب علی پور پرگنہ سے تعلق رکھتا ہے حضرت علام نے ابتدائی اور درجات وسطی کی کتابیں لائق وفائق حضرات شیخ قطب الدین بن عبدالحلیم انصاری سہالوی وغیرہ سے پڑھیں اور آخر میں تکمیل علوم کے لئے علامہ سید قطب الدین حسینی شمس آبادی کی خدمات حاصل کیں شمس آباد (قنوج) پہنچ کر انھیں کی خدمت میں رہ کر تکمیل علوم فرمایا اور زیور علوم وفضائل سے آراستہ ہوئے حضرت علامہ فضل حق خیرآبادی علیہ الرحمہ صاحب ہدیہ سعدیہ کے والد گرامی حضرت علامہ فضل امام خیرآبادی نے آمد نامہ میں تحریر فرمایا ہے کہ حضرت علام صاحب مسلم الثبوت ملا ابوالواعظ بن قاضی صدرالدین جو عالم گیری کے مولفین سے ہیں ان کے درس میں شریک ہونا چاہتے تھے لیکن قلت وقت کیوجہ سے سہالی جاکر ملا قطب الدین شہید کے شاگرد ہوگئے حضرت اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے میں حضرت علام کے علم وفضل کا بہت دور دورہ اور چرچا تھا یہاں تک کہ ان کی جانب سے اس زمانہ میں لکھنو کی قضاء کے عہدہ پر فائز ہوئے تھے اور اس کے بعد دکن کے بھی قاضی مقرر و منتخب ہوئے تھے پھر کسی بات پر خفگی کی وجہ سے حضرت عالم گیر نے قضاء کے عہدہ سے معزول کردیا تھا لیکن کچھ مخلص درباریوں نے شہنشاہ وقت کی خدمت میں ان کی سفارش کی تو سلطان عالمگیر نے دوبارہ انھیں اپنے یہاں بلالیا اور اپنے پوتے یعنی شہزادہ شاہ عالم کے فرزند رفیع القدر کی تعلیم کا سلسلہ ان کے سپرد کردیا، دریں اثنا حضرت عالمگیر

کا بیٹا یعنی حضرت علام کے شاگرد رشید کا والد کابل روانہ ہوا وہاں حضرت علام کو بھی اپنے شاگرد کے ہم راہی میں جانا پڑا تا کہ شاگرد کے سلسلہ اسباق وتعلیم پر انتقالی مکانی کا کچھ اثر نہ ہو چنانچہ انھیں ایام میں حضرت عالمگیر اس دار فانی سے دار جاودانی کی جانب رحلت فرما گئے اور جب ان کے انتقال پر ملال کی خبر کابل پہنچی تو شاہ عالم کو اس صدمہ جانکاہ پر ۱۱۱۸ھ میں ہندوستان واپس آنا پڑا چنانچہ واپسی پر ہندوستان پہنچ کر جب شاہ عالم نے تخت وتاج اور حکومت کی باگ ڈور سنبھالی اور لوگوں کو انعام واکرام سے نوازا انھیں کیساتھ اپنے خلف الرشید کے استاد علامتہ الدھر حضرت علام کی بھی بہت قدر ومنزلت کی اور ان کی حوصلہ افزائی کی اور حضرت علام نے اس کے دوسرے سال یعنی ۱۱۱۹ھ میں اس دار فناء سے دار بقاء کی جانب رحلت فرمایا (انا للہ و انا الیہ راجعون)

حضرت علامہ کے علمی کار نامے ۔حضرت علامہ قدس سرہ نے متعدد کتابیں تصنیف فرمائی، الجوہر الفرد، جزء لا یتجزی کے بیان میں ہے شرع مطہر میں جزء لا یتجزی کو جوہر فرد کہتے ہیں رسالہ عامتہ الورود مغالطات سے متعلق ہے علم منطق میں سلم العلوم جیسا متن تحریر فرمایا جسے منطقی دنیا میں بہت اہمیت حاصل ہے اور حضرت علام نے اپنی اس کتاب سلم العلوم، کے لئے ان الفاظ میں دعا کیا قبول ہوئی کہ عامہ کتب منطق میں بہت مقبول ومعروف ومشہور ہوئی اور اصول فقہ میں مسلم الثبوت جیسی معرکتہ الآراء کتاب تصنیف فرمائی اور اس کی تصنیف کے زمانہ میں اصول کی اہم کتابوں کا ذخیرہ جمع کرلیا تھا احناف کے اصول فقہ کی کتابوں میں سے البز دوی اور اصول سرخسی اور کشف بزدوی، کشف المنار اور بدیع اور بدیع کی اکثر شرحیں، توضیح وتلویح، امام ابن ہمام کی تحریر اور اس کی شرح التقریر اور التیسیر مختلف شرحوں کیساتھ یوں ہی شافعیوں کی کتابوں میں سے المحصول امام رازی کی، الاحکام آمدی کی، شرح مختصر قاضی کی، حواشی علامہ جرجانی، الابہری کی شرح، علامہ تفتازانی کی شرح الشرح اور فاضل مرزا جان کا حاشیہ، الودود اور العقود نامی کتابیں بھی، علامہ قاضی بیضاوی کی منہاج اور اس کی شرح اور مالکیوں کی کتابوں میں سے ابن حاجب کی مختصر اور منتہی الاصول، اور یہ کتاب مسلم الثبوت منطق کے متن سلم العلوم کے بعد تصنیف فرمایا ہے کیوں کی مسلم میں سلم کا حوالہ کئی جگہ موجود ہے، جیسا کہ مسلم میں ایک جگہ فرماتے ہیں، وفیہ نظر اشرت الیہ فی السلم، الافادات،

اس کتاب کا حوالہ بھی مسلم میں ہے چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں، وقد فرغنا عنها في السلم والافادات، الفطرة الالهيه حضرت علام قدس سرہ کا یہ ایسا رسالہ ہے جس میں انھوں نے اصول عامہ بیان فرمائے ہیں انھیں مسائل میں سے ایک مسئلۂ اختیار بھی ہے اس کا بھی تذکرہ مسلم میں موجود ہے اس کے متعلق حضرت علام فرماتے ہیں۔ وانها اجدى من تفاريق العصا، کہ میرا یہ رسالہ فطرة الهيه بہت ہی نفع بخش ہے یہاں اس مسئلہ اختیار کی بحث آئی ہے ہم نے اپنی شرح مسلم میں طویل کلام کیا ہے انشاء الله تعلى بہت مفید ثابت ہوگا اور حضرت علام نے مسلم الثبوت پر تعلیقات بھی ارقام فرمائے ہیں جو حواشی منہیات سے معروف ہیں اور ایک دوسرا اہم رسالہ تصنیف فرمایا ہے جس میں اس بات کو دلائل و براہین سے ثابت کیا ہے کہ مذہب امام الائمہ سیدنا امام اعظم رضی اللہ عنہ سیدنا امام شافعی رضی اللہ عنہ کے مذہب کی جانب نسبت کرتے ہوئے قیاس ورائے سے بہت دور ہے یہ سب حضرت مصنف علام علیہ الرحمتہ والرضوان کے بہت اہم کارنامے ہیں مولیٰ تعلیٰ حضرت علام کی قبر مبارک پر رحمت وانوار کی بارش فرمائے اور ان کے مراتب ودرجات کو بلند فرمائے۔ آمین ثم آمین

چونکہ یہ کتاب اصول فقہ میں ہے اس لئے اب اخیر میں حصول بصیرت کی خاطر کتاب کے معانی ومطالب بیان کرنے سے پیشتر اصول فقہ کی تعریف، موضوع اور غرض وغایت کا ذکر کیا جارہا ہے۔ کیوں کہ ہر علم کی تحصیل سے قبل ان تینوں اشیاء کی معرفت نہایت ضروری ہوتی ہے۔

اصول فقہ کی تعریف اضافی۔ یعنی اصول کی تعریف الگ کی جائے اور فقہ کی تعریف الگ کی جائے اس تعریف کو علم اصول فقہ کی تعریف اضافی وحد اضافی کہا جاتا ہے تو لفظ اصول اصل کی جمع ہے اور اس کے لغوی معنی موقوف علیہ ومایبتنی علیہ غیرہ کے ہیں اور اصطلاح میں اصل کے متعدد ومختلف معانی ہیں ایک تو اصل بمعنی راجح کے آتے ہیں جیسے کیا جاتا ہے الحقيقة اصل بالنسبة إلى المجاز یعنی مجاز کی جانب نسبت کرتے ہوئے حقیقت راجح ہے دوسرے اصطلاحی معنی قاعدہ کے ہیں جیسے کہا جاتا ہے الفاعل اصل من اصول النحو یعنی علم نحو کے قواعد سے فاعل کا مرفوع ہونا ایک قاعدہ وضابطہ ہے اور بولا جاتا ہے ان لنا اصلا یعنی ہمارے لئے ایک اصل و قاعدہ ہے تیسرے اصطلاحی معنی مستصحب کے ہیں جیسے کہا جاتا ہے طهارة الماء اصل یعنی پانی کا پاک ہونا اس کی اصل ہی ہے اور چوتھے اصطلاحی معنی دلیل کے آتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے اقيموا الصلوة اصل وجوب الصلوة یعنی ارشاد

ربانی اقیموا الصلوۃ نماز کے وجوب کی دلیل ہے یہ سب لفظ اصل کے اصطلاحی معانی ہوئے۔لیکن یادر ہے کہ جب لفظ اصل کی اضافت ونسبت کسی علم کی جانب ہوتی ہے تو اس وقت اصل بمعنی دلیل ہی ہوتے ہیں لہذا یہاں اصول فقہ کے معنی فقہ کے دلائل ہیں۔

تعریف فقہ :۔ فقہ کے لغوی معنی فہم وادراک اور سمجھ بوجھ کے ہیں اور اصطلاح میں ادلہ تفصیلیہ کے ذریعہ احکام شرعیہ کے علم کو فقہ کہتے ہیں

اصول فقہ کی تعریف لقبی:۔تعریف لقبی کا مطلب یہ ہے کہ علم اصول فقہ ایک علم مخصوص کا لقب ہوگیا ہے اور لقب اس علم کو کہتے ہیں جو مشعر بہ مدح یا ذم ہو لہذا اصول فقہ کی تعریف لقبی اب یوں ہوگی کہ اصول فقہ ایسے قواعد واصول کے علم کو کہتے ہیں کہ جن قواعد واصول کے ذریعہ احکام فقہیہ کے استنباط واستخراج تک ان کے دلائل سے توصل قریب ہوسکے۔

اصول فقہ کا موضوع :۔ادلہ اربعہ، کتاب اللہ، سنت، اجماع امت وقیاس ہیں کیونکہ انھیں چاروں کے احوال سے اس علم میں بحث کی جاتی ہے۔

علم اصول فقہ کی غرض :۔احکام شرعیہ کا ان کے ادلہ سے جاننا جو سعادت ابدی ونجات اخروی کا باعث ہو۔

فقط محتاج دعاوگدا باب رضا

شبیر حسن رضوی

خادم الجامعۃ الاسلامیہ

روناہی فیض آباد یوپی

الحمد لله وكفىٰ وسلام علىٰ عباده الذين اصطفىٰ لا سيما حبيبه المصطفىٰ محمد المجتبىٰ منبع الجود والعطا دافع المرض والبلاء والوباء وعلىٰ آله واصحابه اولى الصدق والصفا اما بعد فيقول الفقير شبير حسن القادرى البركاتى الرضوى غفر له ولوالديه القدير القوى هذا شرح مسمىٰ بجوهر المنظم فى شرح المسلم للعلامة محب الله البهارى عليه رحمة البارى .

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله الذى نزل الآيات وارسل البينات فطلع الدين وطبع اليقين ربنا لك الحقيقة حقا وكل مجاز ولك الامر تحقيقاً وكل مجازاعنة المبادى بيديك ونواصى المقاصد مفوضة اليك فانت المستعان وعليك التكلان والصلوٰة والسلام علىٰ سيدنا محمد المتمم للحكم بالطريق الامم والمبعوث بجوامع الكلم الىٰ افهام الامم وعلىٰ آلهٖ واصحاب الذين هم ادلة العقول سيما الاربعة الاصول.

ترجمہ مع توضیح

اللہ کے نام سے شروع جو بہت مہربان رحمت والا

سب خوبیاں اس ذات کیلئے مخصوص ہیں جو واجب الوجود ہے اور تمام صفات کمالیہ کا جامع ہے۔جس نے آیات عظیمہ کو نازل فرمایا اور واضح دلائل کو بھیجا پس (تنزیل وارسال کے بعد) دین اسلام کو سارے آفاق میں پھیلا دیا اور مومنین کے قلوب میں یقین کو بھر دیا۔اے ہمارے رب تیرے ہی لئے حقیقت واقعیہ ہے اور جملہ عالم سب مجاز ہے اور تیرے ہی لئے حقیقت میں حکم ہے اور تیرے سوا جملہ عالم (بعض اشیاء کے مالک ہونے میں) ماموروممجاز ہے۔سارے اسباب کی عنان تیرے ہی دست قدرت میں ہے اور سارے مقاصد کی پیشانیاں تیرے ہی دربار میں سپرد کردہ ہیں پس تجھ سے ہی مدد کی خواستگاری (بالذات) ہے اور تجھی پر بھروسہ ہے اور رحمت کاملہ وسلام نازل ہو ہمارے سرور وسردار محمد ﷺ پر جو حکمت نظری وحکمت عملی کو متوسط طریقے سے کمال کو پہنچانے والے ہیں اور جن کو کلمات جامعہ دے کر قوموں،امتوں کی عقلوں کی جانب بھیجا گیا ہے۔اور درود وسلام نازل ہو ان کی آل واصحاب پر جو مومنین کی عقلوں کی دلیلیں ہیں۔خصوصاً خلفاء اربعہ ابوبکر وعمر وعثمان وعلی رضی اللہ عنہم پر درود وسلام نازل ہو جو سارے صحابہ کرام کی اصل ہیں۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ الحمد للہ ۔ تیمن بالتسمیہ کے بعد تحمید سے حضرت علام نے اپنی کتاب کا آغاز فرمایا قرآن عظیم کی اقتداء کرتے ہوئے اور ارشاد نبوی کل امر ذی بال لا یبتدأ له بحمد الله فهو اقطع پر عمل کرتے ہوئے یعنی جو بھی اہم کام اللہ کی حمد وثنا سے آغاز نہ کیا جائے گا وہ بے برکت وناقص رہے گا نظر برآں فرمایا۔ الحمد لله۔

اور حمد زبان سے کسی شئی یا کسی ذات کی خوبی تعظیم کے ساتھ بیان کرنے کو کہتے ہیں خواہ وہ نعمت کے مقابلہ میں ہو یا نعمت کے مقابلہ میں نہ ہو۔

اور شکر نعمت کے مقابلہ میں مطلقاً خوبی بیان کرنے اور سراہنے کو کہتے ہیں۔ خواہ وہ سراہنا زبان سے ہو یا جنان سے یا ظاہری اعضاء سے ہو اور مدح بطور تعظیم کسی شئی یا ذات کی خوبی وکمال زبان سے بیان کرنے کو کہتے ہیں۔ البتہ اس میں ممدوح کی خوبی وکمال کا اختیاری ہونا ضروری نہیں اور حمد میں محمود کی خوبی وکمال کا اختیاری ہونا حقیقتاً یا حکماً ضروری ہے ۔اسی فرق کے پیش نظر عرب ''مدحت اللولؤ علی صفائها ''بولتے ہیں اور ''حمدت اللولؤ علیٰ صفائها ''نہیں کہتے کہ لولو (موتی) کی خوبی وکمال اختیاری نہیں ہے۔

الحمد للّٰہ کی اصل حمدت حمداً للّٰہ ہے چونکہ جملہ فعلیہ تجدد وحدوث پر دلالت کرتا ہے اور جملہ اسمیہ استمرار واثبات اور دوام پر دلالت کرتا ہے نظر برآں حضرت علام نے جملہ اسمیہ کو فعلیہ پر ترجیح دیتے ہوئے اختیار کیا اور الف ولام کے سلسلے میں یہاں تین احتمالات ہیں جنس کا بھی ہوسکتا ہے، استغراق کا بھی ہوسکتا ہے اور الف لام عہد خارجی کا بھی ہوسکتا ہے۔ کما فی المناظرة الرشيدية۔ اور یہ جملہ جہاں جملہ انشائیہ کا احتمال رکھتا ہے وہیں جملہ خبریہ کا بھی محتمل ہے چونکہ یہ مقام نشاء حمد کا مقام ہے اس لئے یہی راجح اور اولیٰ ہے کہ جملہ انشائیہ ہو اور جملہ خبریہ ہونے کی صورت میں یوں توجیہ کی جائے گی کہ اخبار بالحمد خود حمد الٰہی ہے اس کی صفات کمالیہ کا اظہار ہے۔ معنیً انشائیہ ہے اور صورۃً جملہ خبریہ ہے بلکہ جملہ انشائیہ ہونے کی تقدیر پر نسبت خبریہ سے منسلخ کرلیا جاتا ہے جیسے رحمہُ اللہ ارحمہ کے معنیٰ میں لیا جاتا ہے وهو تعالیٰ اعلم۔

کلمۂ جلالت اللّٰہ۔ اس سلسلہ میں علماء کرام ومحققین عظام کا اختلاف ہے آیا کلمۂ جلالت مشتق ہے اور کسی دوسرے لفظ سے ماخوذ ہے یا وہ اسم براسہ یعنی غیر مشتق ہے علامہ بیضاوی جیسے لوگوں کی تحقیق یہ ہے کہ وہ دوسرے لفظ سے مشتق و ماخوذ ہے لیکن امام احمد رضا محدث بریلوی] کے نزدیک وہ علم ہے اسم براسہ ہے غیر مشتق ہے چنانچہ کسی سائل نے ان

سے عرض کیا کہ اللہ کا لفظ مرکب ہے یا مفرد؟ جواباً ارشاد فرمایا مشہور یہ ہے کہ الف لام تعریف اور الٰہ سے مرکب ہے ہمزہ کی حرکت لام کو دے کر اس کو حذف کر دیا اور لام کو لام میں ادغام کر دیا لفظ اللہ ہو گیا مگر مجھے دوسرا قول پسند ہے کہ لفظ اللہ مرکب نہیں بلکہ بہیئت کذائیہ علم ہے ذات باری کا، کہ جس طرح اس کی ذات غیر مرکب ہے اسی طرح اس کا نام بھی غیر مرکب ہونا چاہئے اور اس کا موید اس کا طرز استعمال بھی ہے کہ وقت ندا اسکا الف نہیں گرتا جیسے یا اللہ اس میں ایسا نہیں ہوتا کہ ہمزہ اور الف گر کر لام میں مل جائے اگر لام تعریف ہوتا تو ضرور ایسا ہوتا کیونکہ اس کا ہمزہ وصلی ہوتا ہے۔ اور منادیٰ بیا معرف باللام کے پہلے ایھا زیادہ کرتے ہیں مگر یہاں حرام ہے اور اگر معنیٰ کا تصور کر کے ہو تو کفر ہے ایھا کے معنی ہوتے ہیں ایک مبہم ذات جس کا بیان آگے ہے وہاں ابہام کیسا؟ وہ اعرف المعارف ہے ہر شئی کو تو تعیین وہیں سے عطا ہوتی ہے۔ انتھی

قـولـه نزل الآيات. تنزیل کے اختیار کرنے میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ قرآن مقدس کا نزول آسمان دنیا سے نجماً نجماً (تھوڑا تھوڑا) حال وحکمت کے اقتضاء کے مطابق ہوا ہے۔ آیــــات۔ آیت کی جمع ہے اس کی اصل ''اویة'' فتحہ کے ساتھ ہے جس کے معنیٰ علامت کے ہیں۔ واؤ کو الف سے بدل دیا گیا ہے۔ آیت ہو گیا اور آیت قرآن حکیم کے اس کلام تام کو کہتے ہیں جو کسی فاصلہ کے ذریعہ اپنے غیر سے متمیز وممتاز ہو چونکہ قرآن حکیم کا ہر حصہ حق مبین کی علامت ہے اس لئے اسے آیت سے موسوم کیا جاتا ہے اور یوں ہی چونکہ کائنات کی ہر شئی، ہر مصنوع اپنے خالق، موجد وصانع جل مجدہ کے وجود، علم، قدرت، حکمت پر دلالت کرتی ہے اس لئے کائنات کی ہر شئی ہر مصنوع اللہ تعالیٰ کے وجود وعلم وقدرت پر علامت ہے۔

قوله ارسل البينات. بینات کے معنیٰ واضحات کے ہیں اس سے مراد یا تو آیات محکمہ ہیں جو واضح الدلالت ہیں اور تاویل کی محتمل نہیں ہیں یا اس سے مراد وہ دلائل ہیں جو واجب تعالیٰ جل مجدہ کے وجود وعلم اور قدرت پر دلالت کرتے ہیں۔ یا اس سے مراد وہ معجزات ظاہرہ ہیں جو ہمارے حضور رحمت دوعالم ﷺ کی نبوت ورسالت کی حقانیت وحقیقت پر دلالت کرتے ہیں۔

فـطـلّـع. تشدید وتخفیف دونوں کے ساتھ درست ہے اگر تشدید کے ساتھ پڑھیں گے تو باب تفعیل کا ماضی معروف کا صیغہ ہوگا جس کے معنیٰ بھرنے، بھر دینے کے ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے تنزیل وارسال کے بعد سارے آفاق میں دین کو پھیلا دیا اور مومنین کے قلوب میں دین کو بھر دیا۔ اور تخفیف کے ساتھ پڑھیں گے تو فتح یفتح سے ماضی کا صیغہ ہوگا جس کے معنیٰ ظاہر ہونے کے ہیں یعنی دین اسلام سارے آفاق میں ظاہر ہو گیا۔ پہلی صورت میں لفظ دین مفعول ہونے کی

وجہ سے منصوب ہوگا اور دوسری صورت میں لفظ دین فاعلیت کی وجہ سے مرفوع ہوگا۔

قولہ الدین. دین سے مراد دین اسلام ہے کما فی القاموس الدین بالکسر الاسلام اور کبھی یہ معنی مراد لیا جاتا ہے کہ دین وہ وضع الٰہی ہے جو ذوی العقول کو اسے اختیار کرنے کی وجہ سے دارین (دنیا و آخرت) کی خیر و فلاح کی جانب لے جانے والا ہے۔

قولہ وطبع الیقین. یہ بھی تشدید و تخفیف دونوں کا احتمال رکھتا ہے بصورت اول یقین مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہوگا اور معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے مومنین کے قلوب میں یقین کو بھر دیا املاء کے معنی میں ہوگا اور اس صورت میں باب تفعل یا انفعال سے کوئی فعل مطاوعت کیلئے آئے گا مطاوعت کا مطلب یہ ہے کہ کوئی فعل فعل اول کے بعد آئے جو اس بات پر دلالت کرے کہ فعل اول کے فاعل نے جو اثر ڈالا ہے اسے مفعول نے قبول کر لیا ہے عرب کے کلام میں مستعمل ہے۔طبعَ الانـاء فـتـطبع. یعنی املأ فامتلأ برتن کو بھرا تو وہ بھر گیا اور جب اسے تخفیف کے ساتھ پڑھیں گے تو لفظ یقین فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا اور معنی یہ ہوگا کہ یقین مومنین کے قلوب میں ثابت ہو گیا، پختہ و مستحکم ہو گیا یا یقین کو مومنین کے قلوب میں راسخ و مستحکم کر دیا معروف و مجہول دونوں کا احتمال ہے۔اور یقین لغت میں ازاحۃ وازالۂ شک کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں یقین اس اعتقاد جازم و راسخ کو کہتے ہیں جو کسی مزیل و مشکک کے ازالہ سے زائل نہ ہو اور یہ تصدیق منطقی کی سب سے اعلیٰ قسم ہے اور تصدیق شرعی میں یہی معتبر و عند اللہ مقبول ہے۔کما ورد فی البخاری الایمان ھو الیقین کلہ.وھو تعالیٰ اعلم.

قولہ لک الحقیقة حقاً. یعنی اے ہمارے پروردگار بالذات تو ہی موجود ہے تیرا ہی وجود اصلی اور ذاتی ہے کہ نفس ذات کے اعتبار سے عدم کا قابل نہیں اور تیری ذات و صفات کے علاوہ جملہ عالم تیرے موجود فرمانے سے موجود ہوئے کہ نفس ذات کے اعتبار سے سب قابل عدم ہیں جیسا کہ تیرا ارشاد جلیل ہے۔کل شیء ھالک الا وجھہ تو حقیقت واقعیہ تیری ذات پاک کے ساتھ مخصوص ہے باقی جملہ عالم کا وجود، وجود مجازی ہے اور مجازاً موجود ہیں اور تیرا وجود، وجود حقیقی ہے اور ہستی بالذات تیری ذات پاک کے ساتھ خاص ہے۔

وکل مجاز کلٌّ میں تنوین، تنوین عوض ہے.ای کل احد ممن سواک مجاز فی الموجودیة .یعنی تیری ذات و صفات کے علاوہ ہر شئی و ہر ذرہ مجازاً موجود ہے کہ ان کا وجود لغیرہ ہے نفس ذات کے اعتبار سے ان پر عدم طاری ہو سکتا ہے۔ الا کل شیء ما خلا اللہ باطل .وکل شیء ھالک ۔تو تیرا ہی وجود، وجود حقیقی ہے اور تو ہی موجود

حقیقی ہے باقی جملہ عالم کے وجود ظلال وعکوس ہیں جو قابل عدم ہیں۔

ولك الامر تحقيقاً۔ یہاں امر حکم کے معنیٰ میں ہے یعنی اے ہمارے رب امر و حکم تیری ذات کے ساتھ خاص ہے اور حاکم مطلق وآمر مطلق تو ہی ہے کہ تو ہی ہر شئی کا مالک ہے اور امر و حکم علی سبیل الاستعلاء تیرے ہی لئے ہے کہ علو ومجد تیری ذات پاک کے ساتھ مخصوص ہے۔

وكل مُجاز۔ یہاں بھی تنوین عوض ہے ای كل احد من الحاكمين والآمرين اجيز منك فى الامر ويامر ويحكم بامرك واجازتك. یعنی تیرے سوا جو حاکم وآمر ہیں وہ تیری ذات سے حاکم وآمر ہیں تو سب تیری جانب سے اجازت یافتہ ہیں اور سب مجاز ہیں یہ بھی مطلب ہوسکتا ہے کہ اے مالک حقیقی تیرے علاوہ جملہ مالکین بعض امور کی تملیک وتملک میں سب تیرے مجاز ہیں کہ تو ہی جملہ ممکنات کا مالک حقیقی ہے اور تو نے اپنے فضل وکرم سے اپنے بعض عباد کو بعض اشیاء کا مالک بنایا ہے ان کے فنا ہو جانے کے بعد جملہ مالکین ومملوکین تیری جانب عود کر جائیں گے۔ اور جملہ اشیاء تیری جانب پلٹ جائیں گی۔ کما قال جل شانه وعزجلاله (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) اور اس عبارت لك الامر تحقيقاوكل مجاز۔ کا یہ بھی مطلب ہوسکتا ہے کہ اے ہمارے پروردگار تیرے سوا جو بھی اولی الامر ہیں وہ سب امر ونہی میں تیرے مجاز ہیں کہ ان کا امر ونہی فرمانا تیرے ہی اجازت سے ہے لہٰذا سب امر ونہی میں تیرے مجاز اور اجازت یافتہ ہیں۔

تنبیہ ۔ لفظ اول میم کے فتحہ کے ساتھ مجاز حقیقت کا مقابل ہے اور لفظ ثانی میم کے ضمہ کے ساتھ مُجاز باب افعال سے صیغہ مفعول ہے۔

قوله اعنة المبادى۔ یہ عنان کی جمع ہے لگام کے معنیٰ میں ہے اور مبادی مبدأ کی جمع ہے جو مقدمہ اور موقوف علیہ کے معنیٰ میں آتا ہے یہاں اسباب کے معنیٰ میں ہے مطلب یہ ہے کہ اے ہمارے رب تیرے ہی قبضہ وقدرت میں سارے اسباب ومبادی کی عنان ونکیل ہے اس میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ اسباب فی نفسہ مؤثر نہیں بلکہ اسباب کو مسببات سے تو نے مربوط فرمایا ہے فی نفسہ اسباب میں کچھ تاثیر نہیں جب تو چاہتا ہے تو اسباب میں اثر ہوتا ہے اور جب نہیں چاہتا ہے کچھ اثر نہیں ہوتا ہے۔ یہی اہل حق اہل سنت وجماعت کا مذہب ہے کہ اسباب فی نفسہ مؤثر نہیں پوری کائنات میں رب تعالیٰ کا ارادہ ازلیہ مؤثر ہے سبب کو سبب بنانے والا اور اس میں اثر وتاثیر پیدا فرمانے والا رب تعالیٰ ہے اسی لئے اس کا نام پاک مسبب الاسباب ہے۔

قـولـه نواصي المقاصد الخ۔ نواصی ناصیہ کی جمع ہے پیشانی کے معنیٰ میں ہے مقاصد کی پیشانیاں اللہ جل مجدہ کی جانب مفوض ہونے کا یہ مطلب ہے کہ سارے مقاصد کا عطا فرمانے والا، پورا فرمانے والا رب تعالیٰ جل شانہ ہے اس کے سوا نہ تو بالذات کوئی فاعل ومؤثر ہے اور نہ ہی کوئی معطی بالذات ہے۔

قوله فانت المستعان ۔ لہٰذا تو ہی بالذات مدد طلب کیے جانے کے لائق ہے کہ سارے امور میں تجھ ہی سے بالذات ہم استعانت کرتے ہیں کیونکہ تو ہی ساری اشیاء کا عطا فرمانے والا ہے۔ تیرے سوا کوئی معطی بالذات نہیں۔

قوله وعليك التكلان۔ اور تیری ہی ذات پر توکل واعتماد اور بالذات بھروسہ ہے اس لئے کہ تو ہی سارے امور میں کافی ووافی ہے کیوں کہ سارا عالم تیری جانب منسوب ہے اور تو ہی خالق جملہ عالم ہے اور تو نے ہی اسباب کو مسببات سے مربوط فرمایا ہے اور تیرا ہی ارادہ ازلیہ (جملہ عالم میں خواہ وہ سبب ہو یا مسبب کی قبیل سے ہو) کارفرما ہے لہٰذا تو ہی توکل واعتماد کے لائق ہے اور تیرا غیر توکل کے لائق ہے اور نہ ہی تیرے غیر پر بالذات توکل واعتماد جائز ودرست ہے۔

قـولـه والصلوٰة والسلام الخ۔ چونکہ اللہ کے رسول ﷺ بندوں تک ساری نعمتوں کے وصول کیلئے سبب وذریعہ ہی نہیں بلکہ وہی ساری نعمتوں کے قاسم ہیں۔ کـمـا ورد فـی البخاری انما انا قاسم والله يعطی۔ یعنی میں ہی سب کو نعمتیں بانٹتا ہوں اور اللہ تعالیٰ دیتا ہے۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ جل مجدہ وعز شانہ انتہائی تقدس وتنزہ کی منزل میں ہے اور بندہ انتہائی تدنس وتجنس میں کیوں کہ بندہ میلا کچیلا، مادی، مادہ کی آلائشوں سے متصف ہے وہ اس لائق نہیں ہے کہ رب تعالیٰ عز شانہ کا فضل وفیض بالذات بغیر کسی واسطہ وآلہ کے حاصل کر سکے لہٰذا ضرورت ہے ایک ایسی ذات بابرکات کی جس ذات کا دونوں (رب تعالیٰ اور بندوں) سے تعلق ہوتا کہ رب تعالیٰ کی بارگاہ قدس سے ساری نعمتوں سے مستفیض ہو کر ساری مخلوقات پر افاضہ فرمائے اور خدا کی بارگاہ قدس سے ساری نعمتوں کو لے کر سب کو تقسیم فرمائے وہ ذات والا صفات ہمارے آقا ومولیٰ حضور رحمت عالم ﷺ کی ذات پاک منبع برکات ہے کہ وہی دلیل کائنات اور وسیلۂ کائنات ہیں ﷺ ۔ شعر۔ ادھر اللہ سے واصل ادھر مخلوق میں شامل۔ خواص اس برزخ کبریٰ میں ہے حرف مشدد کا۔ اور دنیا کا دستور ہے کہ جب کسی کی بارگاہ سے کچھ حاصل کرنا ہوتا ہے تو اس کی جناب میں کچھ تحفہ ونذرانہ پیش کیا جاتا ہے اور بندے کے پاس کیا ہے جو حضور ﷺ کی بارگاہ میں پیش کر سکے سوائے درود وسلام کی ڈالی کے اسی لئے حضرت علام] نے حضور وسیلہ کائنات ﷺ کی بارگاہ قدس میں درود وسلام کا نذرانہ عقیدت پیش کیا کہ شکر منعم واجب

ہے۔ کیونکہ انھیں کے ذریعہ کتاب مسلم الثبوت کے لکھنے اور اس کو مکمل کرنے کی نعمت وسعادت حاصل ہوئی اس لئے تسمیہ وتحمید کے بعد فرمایا والصلوٰۃ والسلام الخ۔

قولہ المتمم للحکم۔ حکم، حکمت کی جمع ہے۔ موجودات واقعیہ کے احوال واقعیہ کو بقدر طاقت بشری جاننے کو حکمت کہا جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ حکمت نظری وحکمت عملی پھر ان دونوں قسموں کی بہت سی قسمیں ہیں۔ حکمت نظری سے مراد اعتقادیات وعقائد دینیہ ہیں۔ اور حکمت عملی سے مراد اخلاق مرضیہ واعمال صالحہ ہیں تو اللہ کے پیارے رسول ﷺ حکمت کے سب شعلوں کے پورا فرمانے والے اور کمال تک پہنچانے والے ہیں۔ کما قال رسول اللہ ﷺ بعثت لاتمم مکارم الاخلاق۔ اور حکمت کا معنیٰ علم شرائع بھی آتا ہے۔ اور کبھی عدل کے معنیٰ میں مستعمل ہوتا ہے اور نبوت وقرآن مقدس کے معنیٰ میں بھی مستعمل ہوا ہے۔ تو اللہ کے پیارے رسول ﷺ سب معنوں کے جامع اور ان کے متمم ومکمل تھے یہ اسناد مجازی ہے کہ سبب پر کبھی فاعل کا اطلاق کر دیا جاتا ہے ورنہ متمم ومکمل حقیقی اللہ جل شانہ ہے کہ وہی فاعل حقیقی ہے۔

قولہ بطریق الامم۔ بفتح الہمزہ وسط کے معنیٰ میں ہے اس سے مراد شریعت مصطفوی علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام ہے کہ یہی افراط وتفریط سے خالی وپاک اور دونوں کے درمیان متوسط ہے۔ یعنی حضور ﷺ حکمت کے سارے شعبوں اور اس کے سارے انواع واقسام کے متمم ومکمل ایک ایسے دین وشریعت کے ذریعہ ہیں جو دین وشریعت میانہ ومعتدل ومتوسط ہے جس میں کسی طرح کی افراط وتفریط نہیں بلکہ دونوں سے خالی وپاک اور منزہ ہے۔

قولہ بجوامع الکلم۔ وہ جوامع الکلم جو ہمارے آقا ومولیٰ ﷺ کے خصائص سے ہے۔ اس کی تفسیر میں اختلافات ہیں بعض محققین نے فرمایا کہ اس سے مراد وہ کلمات ہیں جو اللہ تعالیٰ کی تمام صفات کے جامع ہیں تاکہ ان کے ذریعہ اللہ کے رسول ﷺ اللہ تعالیٰ جل شانہ کے اسماء وصفات کی جانب ابتداء دعوت دے سکیں۔ کما فی فواتح الرحموت۔ اور فقہاء واصولیوں کے نزدیک جوامع الکلم سے مراد وہ کلمات ہیں جو سارے احکام کے انواع کے جامع ہیں اور وہ قرآن حکیم ہے کہ وہی سارے انواع احکام کا جامع ہے۔ وھو تعالیٰ اعلم

وقولہ افہام الامم۔ افہام بالفتح فہم کی جمع ہے۔ معنیٰ میں عقل وسمجھ، بوجھ، ادراک کے ہے۔ اور امم امت کی جمع ہے۔ معنیٰ میں گروہ، جماعت، قوم کے ہے۔ معنیٰ یہ ہوگا کہ رسول اللہ ﷺ جماعتوں قوموں کی عقلوں کی جانب ایسے کلمات کے ساتھ مبعوث فرمائے گئے ہیں جو کلمات تمام انواع احکام کے جامع ہیں۔ تاکہ وہ قومیں اپنی عقلوں کے

ذریعہ احکام شرعیہ کو سمجھ لیں افہام بالکسر (مصدر از باب افعال) بھی بعض لوگوں نے خیال وگمان کیا ہے مگر یہ گمان وخیال درست نہیں کیونکہ اگر مصدر ہوتا۔ لافہام الامم ہوتا الیٰ افہام الامم نہ ہوتا۔ فتدبر وتفکر

قولہ هم ادلة العقول۔ یعنی صلوٰۃ وسلام نازل ہو رسول پاک ﷺ کی آل اطہار اوران کے اصحاب اخیار پر جو مومنین کی عقلوں کیلئے دلیل ہیں۔ دلیل موصل ومودی الی المطلوب کو کہتے ہیں۔ تو چونکہ حضرات اہل بیت کرام وحضرات صحابہ عظام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے ذریعہ ہی مومنین ومسلمین کو ایمان نصیب ہوا ہے اس لئے حضرت علام قدس سرہ نے انھیں ادلہ عقول فرمایا کہ انھیں کے ذریعہ مطلوب (ایمان باللہ ورسول) مومنین کی عقلوں کو حاصل ہوا ہے۔

قولہ الاربعة الاصول۔ اربع اصول سے مراد خلفاء اربع خلفاء راشدین۔ حضرت ابوبکر صدیق، عمر فاروق اعظم، عثمان غنی، مولیٰ علی رضوان اللہ علیہم اجمعین ہیں۔ چونکہ یہ چاروں صحابہ کرام جملہ اصحاب عظام سے افضل ہیں اس لئے یہ تمام صحابۂ کرام کی اصل ہیں یا یہ چاروں افضل الاصحاب ہونے کی وجہ سے دین کی اصل ودلیل ہیں اس میں براٗت استہلال کی جانب اشارہ ہے کہ اصول فقہ، کتاب اللہ، سنت، اجماع، قیاس چار ہیں یونہی اصول صحابہ کرام یا اصول دین اسلام چار ہیں اور اربع اصول سے مراد حضرت مولیٰ علی وحضرت فاطمۃ الزہراء وامام حسن مجتبیٰ وامام حسین شہید دشت کربلا رضی اللہ تعالیٰ عنہم بھی ہوسکتے ہیں کما قال بعضهم۔ وهو تعالىٰ اعلم۔

اما بعد۔ فيقول الشكور الصبور محب الله بن عبد الشكور بلغه الله الىٰ ذروة الكمال ورقاه عن حضيض القال الىٰ قلة الحال ان السعادة باستكمال النفس والمادة وذٰلك بالتحقق والتخلق وهما بالتفقه فى الدين والتبحر بموافق الحق واليقين والسلوك فى هذاالوادى انما يتاتّى بتحصيل المبادى ومنها علم اصول الاحكام فهو من اجل علوم الاسلام الف فى مدحه خُطب وصُنّف فى قواعده كتب وكنت صرفت بعض عمرى الىٰ تحصيل مطالبه ووكلت نظرى الىٰ تحقيق ماربه فلم يحتجب عنى حقيقة ولم يخف على دقيقة ثم لا مر ما اردت ان احرر فيه سفراً وافياً وكتابا كافيا يجمع الىٰ الفروع اصولا والىٰ المشروع معقولا ويحتوى علىٰ طريقى الحنفية والشافعية ولا يميل ميلا ما عن الواقعية فجاء بفضل الله تعالىٰ وتوفيقه كما ترى معدن ام بحر بل سحر لا يدرى وسميته بالمسلم سلمه الله تعالىٰ عن الطرح والجرح وجعله موجبا للسرور والفرح ثم الهمنى مالك الملكوت ان تاريخه **مسلم الثبوت**

ترجمہ مع توضیح

لیکن حمد وصلوٰۃ کے بعد پس شاکر وصابر محب اللہ بن عبد الشکور کہتا ہے اللہ تعالیٰ اس کو کمال کی بلندی تک پہنچائے اور اسے قال کی پستی سے حال کی بلندی تک ترقی دے بیشک نیک بختی (دنیا وآخرت کی بھلائی) روح اور بدن دونوں کو کامل ومکمل بنانے سے حاصل ہوتی ہے۔ اوران دونوں کا استکمال یقین پر ہونے اور اعمال صالحہ سے مزین وآراستہ ہونے سے حاصل ہوتا ہے۔ یعنی تصدیق یقینی کے حصول سے روح کامل ہوتی ہے اور اعمال صالحہ اختیار کرنے سے بدن کامل ہوتا ہے اور وہ دونوں چیزیں (یقین پر ہونا اور اعمال صالحہ سے مزین ہونا) دین میں فقاہت حاصل کرنے اور حق ویقین کے مقامات کی گہرائیوں میں اترنے سے حاصل ہوتی ہیں۔ اوراس وادی تفقہ میں چلنا مبادی ومقدمات دین کے حاصل کرنے سے ہی ممکن ومیسر ہوسکتا ہے۔ اوران مبادی میں سے علم اصول احکام (اصول فقہ) ہے۔ پس وہ (علم اصول فقہ) علوم اسلامیہ سے معظم ترین علم ہے۔ اس کی مدح وثنا میں بہت سے خطبے جمع کیے گئے۔ اوراس کے قواعد کے بیان میں بہت سی کتابیں تصنیف کی گئیں اور میں نے اس علم کے مطالب کے حاصل کرنے میں اپنی عمر کا ایک حصہ صرف کیا تھا اوراس کے مقاصد کی تحقیق میں میں نے اپنی نظر وفکر کو لگا دیا تھا۔ اس لئے کوئی حقیقت مجھ سے مخفی نہ رہی اور نہ ہی کوئی باریک بات مجھ پر پوشیدہ رہ گئی تھی۔ پھر ایک وجہ وجیہ کے سبب میں نے ارادہ کیا کہ اس علم اصول فقہ میں ایک دفتر کامل اور ایک ایسی کتاب کافی لکھوں جو کتاب فروع کی اصول کے اعتبار سے اور مشروع کی معقول کے اعتبار سے جامع ہو۔ یعنی اصول عقلیہ ونقلیہ کی جامع اور فروع فقہیہ پر مشتمل ہو اور وہ کتاب طریقہ حنفیہ وشافعیہ دونوں پر مشتمل ہو اور نفس الامر وواقعیت سے کچھ بھی ہٹی نہ ہو (منحرف نہ ہو) سو وہ کتاب اللہ تعالیٰ کے فضل اوراس کی توفیق سے آگئی جیسا کہ تم دیکھتے ہو۔ کہ وہ معدن ہے بلکہ وہ سمندر ہے نہیں بلکہ وہ جادو ہے کہ جس کی حقیقت معلوم نہیں کی جاسکتی اور میں نے اس کتاب کا نام مسلم رکھا اللہ تعالیٰ اسے پس پشت ڈالنے اور طعن وتشنیع سے محفوظ رکھے اوراس کو فرح وشادمانی کا سبب وذریعہ بنائے۔ پھر مالک عالم مجردات (اللہ تعالیٰ) نے میرے قلب میں الہام فرمایا کہ اس کی تصنیف کی تاریخ مسلم الثبوت ہے یعنی اس کا تاریخی نام مسلم الثبوت ۱۱۰۹ھ ہے

تحقیقات وتنقیحات

قولہ الشکور الصبور۔ یہ شکور معنیٰ میں شاکر (اسم فاعل) کے مجازاً ہے یوں ہی صبور صابر کے معنیٰ میں ہے۔ ارشاد ربانی ہے "وقلیل من عبادی الشکور" لفظ شکور کے لانے میں شکور ثانی (جو اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ سے ہے) کے ساتھ صنعت تجنیس کے حصول کی جانب اشارہ ہے اور لفظ صبور (بمعنیٰ صابر) لانے میں سجع کا لحاظ اور اس کی رعایت ہے اور شکور ثانی جو اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ سے ہے اس کا معنی ہے شکر پر جزاء وصلہ دینے والا کیوں کہ جزاء شکر کو شکر کیا جاتا ہے صنعت مشاکلہ (مقابل لفظی) کی وجہ سے جیسے جزاء سیئة سیئة فرمایا گیا حالانکہ جزاء سیئة سیئة نہیں۔ لفظ شکر کی نسبت بندے کی جانب بھی کی جاتی ہے اور معبود جل مجدہ کی جانب بھی اس کی نسبت ہوتی ہے۔ جیسے شکر العبد وشکر اللہ جل شانہ جب شکر العبد کہیں گے تو یہ مطلب ہوگا کہ بندے نے اللہ کی نعمتوں یا اس کی دی ہوئی بلاو مصیبتوں میں اپنے رب کا شکر ادا کیا۔ اور جب یوں کہیں گے شکر اللہ۔ تو یہ مطلب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندے کو شکر کا جزاء وصلہ دیا اسے بلاغت میں صنعت مشاکلہ بھی کہتے ہیں۔

قولہ ذروۃ الکمال۔ ذال کے ضمہ وکسرہ کے ساتھ مطلقاً بلندی کو کہتے ہیں ہر شی کی بلندی پہاڑ کی بلندی والا حصہ۔

قولہ حضیض القال۔ حضیض زمین کا یا جوشی زمین کی جنس سے ہو اس کے نچلے حصہ کو کہتے ہیں۔ اور کبھی آسمان کے نچلے حصہ کیلئے حضیض کا اطلاق ہوتا ہے اوج کے مقابل میں بولا جاتا ہے اور کبھی مطلقاً پستی کیلئے بولا جاتا ہے۔ اور لفظ قال یہاں قول کی طرح مصدر ہے یونہی لفظ قیل بھی مصدر مستعمل ہے۔ بولا جاتا ہے قیل وقال معنیٰ میں قول کے ہوتے ہیں۔

قولہ قلۃ الحال۔ قاف کے ضمہ اور لام کی تشدید کے ساتھ رأس الجبل پہاڑی کی چوٹی کو کہتے ہیں اور مطلقاً ہر شئی کی بلندی کیلئے بھی مستعمل ہے اور لفظ حال صفت وکیفیت کے معنیٰ میں آتا ہے اور یہاں انسان کے دل کی مخصوص کیفیت کیلئے اطلاق ہوا ہے۔

قولہ ان السعادۃ۔ ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ علامہ کے ارشاد فیقول کا یہ مقولہ ہے اور لفظ سعادت، شقاوت کا مقابل ومباین ہے جس کے معنی بدبختی کے ہیں۔ تو سعادت کا معنی خوش بختی ونیک بختی کے ہیں۔

قولہ النفس والمادۃ۔ نفس کا اطلاق کئی معنوں پر ہوتا ہے کبھی اس کا اطلاق روح پر ہوتا ہے اور کبھی عقل پر ہوتا ہے اور کبھی ذات شئی پر ہوتا ہے اور کبھی اس کا اطلاق ایک شئی مخصوص پر ہوتا ہے جو انسان کے ناف کے پاس رب تعالیٰ نے

اسے ودیعت فرمائی ہے۔ جس میں وسوسہ پیدا ہوکر قلب تک پہنچتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم احناف نماز میں ہاتھ کو ناف کے نیچے باندھتے ہیں۔ کہ وہیں اس کو دبادیا جائے تاکہ وسوسے اس میں پیدا ہوکر قلب تک نہ پہنچ سکیں یہی اس سنت مبارکہ میں حکمت ہے۔ اور یہاں نفس سے مراد روح انسانی ہے جو ایک جوہر لطیف مجرد عن المادہ ہے اور وہ رب تعالیٰ کی مخلوق اور عالم امر سے ہے۔ جو نرے کن سے پیدا ہوتی ہے۔ اور وہ حادث غیر فانی ہے۔کما ورد فی الحدیث انما خلقتم للابد. اس کا ادراک وعلم حضرات اکابر اولیاء کرام رضی اللہ عنہم کو ہوتا ہے۔ اور لفظ مادہ سے مراد یہاں بدن ہے۔ جس سے نفس رُوح متعلق ہوتا ہے۔ یعنی سعادت وخوش بختی کا حصول روح وبدن دونوں کو کامل بنانے اور دونوں کے کامل ومکمل ہونے پر موقوف ہے اور دونوں کا کمال یقین وایمان کامل پر ہونے اور اعمال صالحہ واخلاق فاضلہ سے مزین ہونے پر موقوف ہے۔ یعنی روح کا کمال تو یہ ہے کہ اسے یقین راسخ وایمان کامل حاصل ہوجائے۔ اور بدن کا کمال یہ ہے کہ وہ اعمال صالحہ سے آراستہ ومزین ہوجائے۔ جسے حضرت علام نے تحقق وتخلق سے تعبیر کیا ہے اور یہ دونوں چیزیں یعنی تحقق وتخلق تفقہ فی الدین یعنی دین اسلام میں فقاہت کے ذریعہ اور حق ویقین کے مقامات کی گہرائیوں میں داخل ہونے اور اس میں اترنے سے حاصل ہوتی ہیں۔

قولہ بالتفقہ فی الدین ۔تفقہ شئی کے علم وادراک اور اس کے سمجھ لینے کو کہتے ہیں اور علم دین اسلام پر اس کا اطلاق اس کے شرف وفضل کی وجہ سے غالب ہے حدیث میں ارشاد ہوا من یرد اللہ بہ خیراً یفقهه فی الدین. اللہ تعالیٰ جس بندۂ مومن کے ساتھ بھلائی کا ارادہ فرماتا ہے تو اس کو دین کی سمجھ عطا فرمادیتا ہے۔

قوله والتبحر۔ تعمق (گہرائی میں اترنا) کو کہتے ہیں جب کوئی شخص علم میں وسعت اور اس میں عمق حاصل کر لیتا ہے تو بولا جاتا ہے۔ تبحر فلان فی العلم یعنی فلاں شخص نے علم میں وسعت وگہرائی حاصل کرلیا۔

قوله المبادی۔ مبدأ کی جمع ہے۔ مقدمہ وموقوف علیہ کے معنیٰ میں ہے اور علوم اسلامیہ میں مقصود اصلی علم کلام وعلم فقہ ہیں اور ان دونوں علوم کے بہت سے مبادی ہیں کہ جن پر یہ دونوں موقوف ہیں۔ تو تفقہ فی الدین مبادی ومقدمات کے تحصیل کے بعد ہی حاصل ہوسکتا ہے کیوں کہ علم کلام وفقہ کے ان مبادی پر موقوف ہونے کی وجہ سے تفقہ فی الدین کا حصول بھی ان مبادی ومقدمات پر موقوف ہوگا اور تفقہ فی الدین کے مبادی ومقدمات سے علم اصول احکام یعنی علم اصول فقہ بھی ہے کہ فقاہت فی الدین علم اصول فقہ کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی۔

قوله فهو من اجل العلوم الاسلام۔ یعنی علم اصول احکام بھی علوم اسلامیہ میں معظم ترین علم سے ہے کیوں کہ یہ

علم اصول علوم اسلامیہ میں جو مقصود اصلی علم کلام وفقہ ہیں ان کا مقدمہ ومبدأ ہے۔ جب کلام وفقہ اجل علوم سے ہیں تو ان کا مقدمہ ومبدأ بھی اجل علوم سے ہوگا۔

قوله مار به ۔الاربہ بالکسر سے ماخوذ ہے جو حاجت وضرورت کے معنیٰ میں آتا ہے مآرب مطالب ومقاصد کے معنیٰ میں ہے۔

قوله لم یخف علیّ دقیقة ۔ یعنی اس علم اصول کے حقائق سے کوئی حقیقت اور اس علم کی باریک باتوں سے کوئی باریک بات بھی مجھ پر مخفی نہ رہی سب میں نے جان لیا اور سب کچھ مجھ پر آشکارہ ہوگئی۔ بعض شارحین ومحشین حضرات نے حضرت علام کی اس عبارت پر طعن وتشنیع کیا ہے کہ اس میں تفاخر وبڑائی وتجاوز عن الحد ہے جو ان کو زیبا نہیں۔

قوله ثم لامر ما. امر میں تنوین تعظیم کیلئے ہے۔ اور لفظ ما اس کی تاکید کرتا ہے یعنی ایک امر عظیم وامر اہم کی وجہ سے میں نے ارادہ کیا کہ اس علم اصول میں ایک ایسا تام وکامل دفتر لکھوں جو اس فن کے مسائل اور اس کے دقائق پر مشتمل اور سب کو حاوی وشامل ہو۔

قوله یجمع الی الفروع. یعنی وہ کتاب ایسی کتاب ہو جو ایسے اصول کی جامع ہو کہ ان اصول کے ساتھ ان کے فروع بھی مضموم وشامل ہوں اور وہ کتاب ایسے دلائل عقلیہ کی جامع ہو کہ جن کے ساتھ احکام مشروعہ بھی مضموم ہوں یعنی وہ ایسی کتاب ہو جو اصول عقلیہ ونقلیہ کی جامع ہو اور فروع فقہیہ پر مشتمل ہو۔

قوله یحتوی علی طریقی الحنفیة والشافعیة. یعنی وہ کتاب طریقۂ حنفیہ وشافعیہ پر مشتمل ہو اور احتواء کے معنیٰ ثبوت وتقرر کے ہیں کہا جاتا ہے حوی الدار واحتوی علیه تثبت علیه وتقرر. اور طریقہ حنفیہ وشافعیہ کے تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کے طریقے دیگر فقہاء کرام کے طرق سے ادق ہیں۔ اور زیادہ تر مسائل شرعیہ میں اختلافات شوافع کے ہم احناف کے ساتھ ہوتے ہیں اس لئے ان دونوں طریقوں کو خاص کیا گیا حالانکہ اور کچھ دیگر فقہاء کے بھی اختلافات پر کتاب مشتمل ہے۔

قوله ولا یمیل میلا ما عن الواقعیة. یعنی وہ کتاب طریقۂ حنفیہ وشافعیہ اختلافیات کے بالکل مطابق ہو کہ اس میں کسی طرح کا تغیر وتصرف اپنی جانب سے نہ ہو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ کتاب بالکل واقع ونفس الامر کے عین مطابق ہو اور نفس الامر میں جو حق وصحیح ہے اس سے بالکل منحرف نہ ہو کیوں کہ یہ معرفت وعلم بندے کی قدرت واختیار میں ہے ہی نہیں لہذا حضرت علام کا یہ ادعاء باطل وعاطل ہے جیسا کہ بعض شارحین نے یہی مطلب سمجھ رکھا ہے۔

قولہ معدن ۔ معدن سونا، چاندی، جواہرات، کوئلہ وغیرہ کی کان کو کہا جاتا ہے یعنی یہ کتاب تحقیقات کے جواہر کیلئے کان ہے۔

قولہ ام بحر۔ یہ ام منقطعہ بل کے معنیٰ میں ہے یعنی بلکہ یہ کتاب تدقیقات وتحقیقات کے موتیوں کیلئے ایک سمندر ہے۔

قولہ بل سحر لا یدری۔ یعنی یہ کتاب اپنے ماخذ کے اعتبار سے لطیف تر ودقیق تر ہونے کیوجہ سے سحر ہے کہ جیسے جادو مؤثر ہوتا ہے ایسے ہی یہ کتاب بھی پڑھنے والوں کے دلوں میں مؤثر ہے۔بل اضراب کیلئے ہے یعنی یہ کتاب معدن وبحر نہیں بلکہ وہ کتاب عدیم المثال ہونے کی وجہ سے ایک ایسا سحر ہے کہ اسے جانا ہی نہیں جا سکتا کہ کیا چیزیں اس میں مذکور ہیں۔

قولہ الفرح۔ فرح، سرور (بمعنیٰ خوشی) کا ہم معنیٰ اوراس کا مترادف ہے۔سرور کے بعد فرح کے لانے میں سجع کا لحاظ اوراس کی رعایت ہے۔

قولہ ثم الھمنی۔ بطریقۂ فیضان الٰہی کوئی بات دل میں آجائے اسے الہام کہا جاتا ہے یہ الہام عامۃ الناس کیلئے اسباب علم نہیں البتہ خواص حضرات انبیاء کرام واولیاء عظام علیہم الصلوٰۃ والسلام ورضی اللہ عنہم کیلئے ضرور سبب علم وادراک ہے بلکہ وحی کے اقسام سے ایک قسم الہام بھی ہے

قولہ الملکوت۔ عالم مادیات کو ملک کہتے ہیں اور عالم مجردات کو ملکوت کہا جاتا ہے۔اللہ تعالیٰ جل شانہ مادیات ومجردات سب کا مالک حقیقی وخالق حقیقی ہے اور بعض لوگوں نے ملکوت کا معنیٰ یہ بتایا ہے کہ جو فرشتہ نعمتوں کے ایصال میں واسطہ ہے اسے ملکوت کہتے ہیں۔ وھو تعالیٰ اعلم

قولہ تاریخ مسلم الثبوت۔ یعنی اس کتاب کی تصنیف کی تاریخ مسلم الثبوت ۱۱۰۹ھ ہے اورابجد کے حساب سے مسلم الثبوت کے تمام حروف کے اعداد کا مجموعہ گیارہ سونو ہوتے ہیں اور حضرت مصنف علیہ الرحمۃ والرضوان نے اس کتاب کی تصنیف سے اسی گیارہ سونو ہجری میں فراغت حاصل فرمائی ہے اور مسلم الثبوت ان اشیاء یاان باتوں کو کہا جاتا ہے جو عقلاء کے نزدیک تسلیم شدہ ہوں۔حضرت علام کے مسلم الثبوت نام رکھنے میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ میری مذکورہ کتاب کے تمام مسائل ودلائل عند العقلاء مسلم الثبوت ہیں۔مع انہ لیس کذٰلک ۔وھو تعالیٰ اعلم ۔

الا الکتاب مرتب علیٰ مقدمۃ فیما یفید البصیرۃ ومقالات فی المبادی واصول فی المقاصد وخاتمۃ

فی الاجتهاد ونحوه.

ترجمہ مع توضیح

آگاہ کتاب مسلم الثبوت مرتب ہے ایک مقدمہ پر کہ وہ ان اشیاء کے بیان میں ہے جو شارع فی العلم کیلئے مفید بصیرت ہیں یعنی مقدمہ میں علم اصول فقہ کی تعریف اور اسکا موضوع اور اس کی غرض وغایت کو ذکر کیا گیا ہے اور تین مقالے پر مرتب ہے جو مقالے مبادی کے بیان میں ہے اور چار اصول پر مرتب ہے جو اصول مقاصد فن کے بیان میں ہیں اور ایک خاتمہ پر مرتب ہے کہ اس میں اجتہاد اور اس کے مثل اشیاء مذکور ہیں۔

تحقیقات وتنقیحات

حضرت علام نے اپنی اس کتاب مسلم الثبوت کو ایک مقدمہ اور تین مقالے اور چار اصول اور ایک خاتمہ پر ترتیب دیا ہے اور مقدمہ میں تین چیزیں ہیں جو شارع فی العلم کیلئے بصیرت افروز ہوتی ہیں۔ اور وہ تینوں علم اصول فقہ کی تعریف بالرسم اور اس کا موضوع اور اسکی غایت ہے اور پہلا مقالہ مبادی کلامیہ کے بیان میں ہے دوسرا مبادی احکامیہ اور تیسرا مبادی لغویہ کے بیان میں ہے اور اصول اربعہ کتاب اللہ، سنت، اجماع امت اور قیاس کے بیان میں ہے۔

قوله فیما یفید البصیرة. یعنی مقدمہ ان اشیاء کے بیان میں ہے جو شارع فی العلم کیلئے مفید بصیرت ہوتی ہیں۔ وہ رسم علم وموضوع علم وغایت علم ہیں حضرت علام کے اس ارشاد میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ ان تینوں چیزوں پر شروع فی العلم موقوف نہیں اور جن اشیاء پر شروع فی العلم موقوف ہوتا ہے وہ صرف علم کا تصور بوجہ ما وتصدیق بفائدۃ ما ہے تو معلوم ہوا کہ مقدمہ سے مراد یہاں مقدمۃ الکتاب ہے مقدمۃ العلم نہیں۔

قوله ونحوه. یعنی خاتمہ میں حضرت علام نے اجتہاد اور اس کے لواحق ومتعلقات یعنی تقلید اور اس کے متعلقات کو بیان فرمایا ہے۔

فائدہ۔ مقدمہ کی دو قسمیں ہیں

(۱) مقدمۃ العلم (۲) مقدمۃ الکتاب۔ مقدمۃ العلم ان اشیاء کو کہا جاتا ہے کہ جن پر شروع فی العلم موقوف ہو جیسے علم کا تصور بوجہ ما وتصدیق بفائدۃ ما۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) لولاہ لامتنع (۲) اذا وجد فوجد۔ ان کو موقوف علیہ تام وموقوف علیہ غیر تام بھی کہتے ہیں۔ مقدمۃ الکتاب ان اشیاء کو کہتے ہیں جو مفید ومرتبط ہونے کی وجہ سے مقصود

سے پیشتر بیان کی جاتی ہیں۔ جیسے تصور برسمہ وغیرہ۔

اما المقدمة ففی حد اصول الفقه وموضوعه وفائدته اما حده مضافاً فالاصل لغة ما يبتنی عليه غيره.واصطلا حا الراجح والمستصحب والقاعدة والدليل افيد انه اذا اضيف الى العلم فالمراد دليله فمن حمل على القاعدة فقد غفل عن هذا الاصل على ان قواعد العلم مسائله لا مباديه.

ترجمه مع توضيح

لیکن مقدمہ تو وہ اصول فقہ کی تعریف اوراس کے موضوع اوراسکی غرض وغایت وفائدے کے بیان میں ہے لیکن اصول فقہ کی اضافی تعریف تو لفظ اصل لغت میں اس چیز کو کہتے ہیں کہ جس پر کسی غیر کی بناء ہواوراصطلاح میں راجح ،مستصحب ،قاعدہ اوردلیل کو کہتے ہیں بعض کتب میں بطورافادہ بیان کیا گیا ہے کہ لفظ اصل کی اضافت جب کسی علم وفن کی جانب کی جاتی ہے تو اس وقت اس سے مراداس علم کی دلیل ہوتی ہے پس جس نے لفظ اصل کو یہاں (اصول فقہ میں) قاعدہ پر محمول کیا تو وہ ضرور اس اصل وقاعدہ سے بے خبر وغافل رہا علاوہ اس کے کہ علم کے قواعد تو اس علم کے مسائل ہوتے ہیں نہ کہ اس علم کے مبادی۔

تحقيقات وتنقيحات

قوله اما المقدمة ۔ کتاب مسلم الثبوت جن اشیاء پر مرتب ہے اس کا ذکراجمالی ہو چکا ہے کہ ایک مقدمہ تین مقالے چار اصول اور ایک خاتمہ جو اجتہاد وغیرہ پر مرتب ہے اب حضرت علام ماسبق کے اجمال کی تفصیل بیان فرمارہے ہیں تو فرمایا اما المقدمة ۔ لفظ اما اجمال کی تفصیل بیان کرنے کیلئے آتا ہے۔

قوله ففی حد اصول الفقه ۔ لفظ حد سے مراد یہاں جامع مانع تعریف ہے یہی راجح ہے گوکہ بعض شارحین نے تعریف حقیقی بھی مراد لینے کو درست وجائز کہا ہے۔

قوله وموضوعه۔ کسی بھی فن میں جس شئی کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اس شئی کو اس علم کا موضوع کہا جاتا ہے۔ مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية العارضة له لذاته او لما يساويه ۔ جیسے کلمہ وکلام فن نحو کا موضوع ہے۔ اور معرف وحجت علم منطق کا موضوع ہے۔

قوله وفائدته ۔ فائدہ سے مراد علم اصول فقہ کی غرض وغایت ہے جو اس علم کے حصول پر مرتب ہوتی ہے۔ کیوں کہ طالب علم وشارع فی العلم کو جب تک اس علم کے حصول کی غرض وغایت اور اس کا ثمرہ وفائدہ معلوم نہ ہوگا اس وقت تک شروع فی العلم نہیں کرسکتا۔ کیونکہ شروع فی العلم ایک فعل اختیاری ہے اور فعل اختیاری کی کوئی نہ کوئی غرض وغایت ضرور ہوتی ہے جو فاعل کو اس فعل کے کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔ ورنہ فاعل فعل کا آغاز نہیں کرسکتا کما هو ظاهر ۔ااور دوسری بات یہ کہ شارع فی العلم کو جب تک اس کا فائدہ وثمرہ نہ معلوم ہوگا اس وقت تک وہ اپنی طلب کو عبث اور اپنی کوشش کو لغو وبیکار جانے وسمجھے گا۔

یہاں چار لفظ ہیں جو متقارب المعنیٰ ہیں

غایت، فائدہ، غرض، علت غائی۔ غایت وفائدہ دونوں میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہے۔ طرف فعل کی حیثیت سے غایت کہتے ہیں اور اس فعل پر ترتب کی حیثیت سے فائدہ کہتے ہیں یوں ہی غرض وعلت غائی میں بھی اتحاد ذاتی وتغایر اعتباری ہے فاعل کی جانب نسبت کرتے ہوئے غرض کہتے ہیں۔ اور فعل کی جانب نسبت کرتے ہوئے اسی کو علت غائی کہا جاتا ہے۔

قوله اما حده مضافاً۔ چونکہ اصول فقہ کی تعریف دو طریقے سے کی جاتی ہے ایک تعریف اضافی یعنی اصول فقہ میں اصول کی تعریف الگ اور فقہ کی تعریف الگ کی جاتی ہے دوسری تعریف لقبی یعنی دونوں کے مجموعہ کی ایک تعریف کی جائے۔ اس لئے حضرت علام نے فرمایا۔'' اما حده مضافا ''یعنی اصول فقہ کی تعریف اضافی یہ ہے۔

قوله ما يبتنى عليه غيره۔ یعنی اصل کے لغوی معنیٰ ہیں جس پر غیر کی بناء ہو یا جس پر غیر مبنی ہو خواہ غیر کی بناء بناء حسی ہو جیسے چھت کی بناء دیواروں پر ہوتی ہے یا وہ بناء عقلی ہو جیسے کسی مسئلہ یا کسی دعویٰ کی بناء اس کی دلیل پر ہوتی ہے۔ یا وہ بناء عرفی ہو جیسے مجاز کی بناء حقیقت پر ہوتی ہے۔ یونہی اصل کے معنیٰ محتاج الیہ واسفل شئی کے بھی آتے ہیں ۔یہ تو اصل کے لغوی معنیٰ ہوئے اور اصل کے اصطلاحی معنیٰ کہ قوم کا جس معنیٰ پر اتفاق ہوگیا ہے اور اسنے اپنی اصطلاح بنالیا ہے اس طرح کہ وہ جب یہ لفظ بولتے ہیں اور اس کا اطلاق کرتے ہیں تو وہ یہی معنیٰ اپنے محاورات میں مراد لیتے ہیں۔ تو وہ چار معانی ہیں اول راجح کے معنیٰ میں جیسے بولا جاتا ہے۔ الكتاب اصل بالنسبة الى القياس یعنی کتاب اللہ قیاس کی جانب نسبت کرتے ہوئے راجح ہے اور جیسے کہا جاتا ہے۔ الحقيقة اصل

بالنسبة الى المجاز کہ حقیقت مجاز کی جانب نسبت کرتے ہوئے راجح ہے۔اور اصل کا معنی ثانی مستصحب ہے جیسے بولا جاتا ہے۔طهارة الماء اصل یعنی پانی کی طہارت پانی کی اصل صفت وحالت ہے اور اس کی ناپا کی یہ صفت عارضہ ہے شئی کی اصلی حالت وصفت کو مستصحب کہتے ہیں اور اصل کا تیسرا اصطلاحی معنیٰ قاعدہ ہے جیسے بولا جاتا ہے۔الفاعل مرفوع اصل من اصول النحو یعنی فاعل مرفوع ہے یا فاعل کا مرفوع ہونا فن نحو کے قواعد سے ایک قاعدہ ہے اور چوتھا اصطلاحی معنیٰ اصل کا دلیل ہے۔جیسے بولا جاتا ہے کہ اقیموا الصلوٰة اصل وجوب الصلوٰة یعنی وجوب نماز کیلئے اقیموا الصلوٰة۔اصل ہے تو لفظ اصل ان چاروں اصطلاحی معنوں کے درمیان مشترک ہے۔ان چاروں معانی میں سے کسی ایک معنیٰ کا مراد لینا بغیر قرینہ کے درست نہیں جیسا کہ مشترک کی شان ہوتی ہے۔

قوله افيد انه اذا اضيف الىٰ العلم. یعنی شرح مختصر الاصول میں بطور فائدہ ایک قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ لفظ اصل جب کسی علم وفن کی جانب مضاف ہو کر مستعمل ہو تو اس وقت لفظ اصل سے مراد اس علم کی دلیل ہوا کرتی ہے۔تو اصول فقہ میں اصول سے مراد فقہ کے دلائل ہیں نہ کہ فقہ کے قواعد جیسا کہ بعض لوگوں نے یہی معنیٰ مراد لیا تو جس نے لفظ اصل کو اصول فقہ میں قاعدہ پر محمول کیا وہ اس مذکورہ ضابطہ وقاعدہ سے بے خبر وغافل رہا اور اصول الفقہ میں اصول سے قواعد مراد لینے میں دوسری قباحت یہ ہے کہ قواعد علم خود اس علم کے مسائل ہوتے ہیں۔یعنی قواعد علم مسائل علم کو کہتے ہیں نہ کہ مبادی علم کو، حالانکہ اصول فقہ، فقہ کے مبادی ومقدمات ہیں نہ کہ خود فقہ کے مسائل۔فافهم وتفكر۔ لہٰذا اصول فقہ میں لفظ اصل سے قاعدہ مراد لینا قطعاً درست نہیں۔

قوله فمن حمل على القاعدة۔ یہ ملا امان اللہ بنارسی کی جانب تعریض ہے اس لئے کہ انھوں نے اپنی کتاب المحکم میں اصول فقہ سے مراد فقہ کے قواعد لئے ہیں۔

قوله لا مبادیه۔یہاں اگر اصل کا معنیٰ قاعدہ ہوگا تو اصول فقہ کا معنیٰ فقہ کے مسائل ہوں گے جو قطعاً درست نہیں۔

ثم هذاالعلم ادلة اجمالية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الدلائل التفصيلية علىٰ احكامها كقولنا الزكوٰة واجبة لقوله تعالىٰ وآتواالزكوة فان الامر للوجوب وليس نسبته الى الفقه كنسبة الميزان الىٰ الفلسفة كما وهم فان الدلائل التفصيلية بموادها وصورها من افراد موضوع مسائل الاصول بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية۔

ترجمہ مع توضیح

پھر یہ علم (اصول فقہ) فقہ کیلئے ادلۂ اجمالیہ ہیں ان کی ضرورت وحاجت دلائل تفصیلیہ کو ان کے احکام پر تطبیق دینے کے وقت پڑتی ہے۔ جیسے ہمارا قول زکوٰۃ واجب ہے۔ الزکوٰۃ واجبۃ۔ (زکوٰۃ واجب ہے) اللہ تعالیٰ کے ارشاد پاک وآتوا الزکوٰۃ. کی وجہ سے ہے اس لئے کہ امر وجوب کیلئے ہے۔ اور اصول فقہ کی نسبت فقہ کی جانب ایسی نہیں ہے جیسی نسبت منطق ومیزان کی فلسفہ کی جانب ہے۔ جیسا کہ وہم کیا گیا ہے کیونکہ دلائل تفصیلیہ اپنے مادہ اور صورتوں کے ساتھ اصول فقہ کے مسائل کے موضوع کے افراد سے ہوتے ہیں بخلاف اس منطق کے کہ جس میں معقولات ثانیہ سے بحث کی جاتی ہے۔ کیونکہ فلسفہ کے دلائل تفصیلیہ اپنے مادے اور صورتوں کے ساتھ منطق ومیزان کے مسائل کے موضوع کے افراد سے نہیں ہوتے۔

توضیحات وتنقیحات

قولہ ثم ھذاالعلم۔ چونکہ اس سلسلہ میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ کہ آیا اصول فقہ کی نسبت فقہ کی جانب ایسی ہی ہے جیسے منطق ومیزان کی نسبت فلسفہ کی طرف ہے یا وہ نسبت نہیں چنانچہ صاحب محکم ملا امان اللہ بنارسی نے کہا کہ اصول فقہ کی نسبت فقہ کی جانب ایسی ہے جیسے منطق کی نسبت فلسفہ کی جانب ہے انھیں صاحب محکم کا رد کرنے کیلئے حضرت علام نے۔ ثم ھذاالعلم الخ۔ فرمایا

قولہ عند تطبیق الدلائل التفصیلیۃ علی احکامھا۔ دلائل تفصیلیہ ان جزئی دلیلوں کو کہتے ہیں جو فقہ کے ایک ایک مسئلہ کے ساتھ مختص ہیں تو اب مصنف علام کے قول کا خلاصہ یہ ہوا کہ علم اصول فقہ ان ادلۂ اجمالیہ کو کہتے ہیں کہ جن کی ضرورت دلائل تفصیلیہ کو مسائل فقہیہ پر تطبیق دیتے وقت پڑتی ہے مثلاً وجوب زکوٰۃ ایک مسئلہ فقہی ہے اور ارشاد پاک وآتوا الزکوٰۃ اس مسئلہ مذکورہ کی تفصیلی دلیل ہے اور اس دلیل تفصیلی کو وجوب زکوٰۃ (جو مسئلہ فقہیہ ہے) پر تطبیق دیتے وقت اصول فقہ کے قاعدہ وضابطہ الامر للوجوب. کی ضرورت وحاجت پڑتی ہے مثلاً جب ہم ارادہ کریں کہ زکوٰۃ کو اس کے حکم پر تطبیق دیں تو اس طرح کہیں گے کہ الزکوٰۃ مامورۃ من اللہ تعالیٰ وکل ماھو مامور من اللہ تعالیٰ فھو واجب ،فالزکوٰۃ واجبۃ لقولہ تعالیٰ وآتوا الزکوٰۃ ۔ اور آتوا امر کا صیغہ ہے اور وہ وجوب کیلئے ہے تو دیکھو" وآتوا الزکوٰۃ " ۔یہی دلیل تفصیلی جزئی ہے جو اس فقہی مسئلہ وجوب زکوٰۃ

کے ساتھ مختص ہے۔اور الامر للوجوب یہ دلیل اجمالی ہے جس قیاس منطقی سے کسی مسئلہ فقہی کو ثابت کریں گے اس قیاس کے صغریٰ کو دلیل تفصیلی سے اور اسکے کبریٰ کو اصول فقہ کے ضابطہ وقاعدہ سے اخذ کریں گے مثلاً یہی مسئلہ وجوب زکوٰۃ ہے تو یوں کہیں گیا الزکوٰۃ مامورۃ۔وکل ماھو مامور فھو واجب فالزکوٰۃ واجبۃ۔اس قیاس کا صغریٰ الزکوٰۃ مامورۃ۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد پاک وآتوا الزکوٰۃ سے ماخوذ ہے کہ آتوا اس میں امر ہے اور کل ما ھو مامور فھو واجب ۔یہ قیاس کا کبریٰ ہے وہ اصول فقہ کے ضابطہ وقاعدہ الامر للوجوب سے ماخوذ ہے تو معلوم ہوا کہ یہ علم یعنی علم اصول فقہ،فقہ کیلئے ادلہ اجمالیہ ہیں اور جس آیت پاک یا حدیث شریف سے کسی مسئلہ فقہی پر استدلال کیا جاتا ہے اس آیت پاک وحدیث پاک کو اس مسئلہ فقہی کیلئے دلیل تفصیلی کہا جاتا ہے۔اور طریقہ تطبیق اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد پاک وآتوا الزکوٰۃ ادائیگی زکوٰۃ سے متعلق امر ہے لہٰذا زکوٰۃ مامور بہ ہے اور ہر مامور بہ واجب ہے لہٰذا زکوٰۃ واجب ہے۔

قولہ لیس نسبتہ الی الفقہ الخ۔یعنی اصول فقہ کی نسبت فقہ کی جانب ایسی نہیں جیسی منطق کی فلسفہ کی جانب ہے کیونکہ دلائل تفصیلیہ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد وآتوا الزکوٰۃ اپنے مادہ (یعنی زکوٰۃ کا ادا کرنا،دینا) اور صورت (جو صورت امر یہ اس مادہ کو عارض ہے) کیساتھ اصول فقہ کے مسائل کے موضوع کے افراد سے ہے مثلاً اصول فقہ کا مسئلہ الامر للوجوب میں الامر جو موضوع مسئلہ ہے اس موضوع کے افراد سے آتوا ایک فرد ہے کیونکہ وہ بھی امر ہے۔

قولہ بخلاف المنطق۔ کیونکہ دلائل فلسفہ جو حکمت وفلسفہ میں ذکر کئے جاتے ہیں وہ اپنے مواد کے ساتھ معقولات ثانیہ (جن سے منطق میں بحث کی جاتی ہے) کی معروض نہیں ہوتے اور معقولات ثانیہ ان کو عارض نہیں ہوتی ہاں دلائل تفصیلیہ جو حکمت وفلسفہ میں مذکور ہوتے ہیں وہ صرف اپنے صور وہیئت کے اعتبار سے معقولات ثانیہ کی معروض ہوتے ہیں لیکن اپنے مواد کے اعتبار سے تو وہ کبھی موجود فی الخارج بھی ہوتے ہیں مثلاً فلسفہ کا یہ مسئلہ کہ فلک کی شکل طبعی کروی ہے اس کو ثابت کرنے کیلئے کہا جاتا ہے کہ الفلک ذو طبیعۃ واحدۃ۔ یہ صغریٰ ہے اور کل ما کان کذلک فشکلہ الطبعی کروی۔ یہ کبریٰ ہے حد اوسط کے گرانے کے بعد نتیجہ برآمد ہوا کہ فالفلک شکلہ الطبعی کروی۔ اس قیاس کا صغریٰ الفلک ذو طبیعۃ واحدۃ جس شئی سے ماخوذ ہے وہ فلک کا نفس الامر میں ذو طبیعۃ واحدۃ ہونا ہے وہ معقولات ثانیہ سے نہیں ہے تو پھر وہ مسائل منطق کے موضوع کے افراد سے کیسے ہوگا کیونکہ فلک موجودات خارجیہ سے ہے اور منطق میں صرف معقولات ثانیہ سے بحث ہوتی ہے لہٰذا اصول فقہ کی نسبت فقہ کی جانب

ایسی نہیں جیسی منطق ومیزان کی نسبت فلسفہ کی جانب ہے۔ معقولات ثانیہ انھیں کہا جاتا ہے کہ جن کا ظرف عروض صرف ذہن ہو یعنی صرف موجودات ذہنیہ کو عارض ہوں موجودات خارجیہ کو بالکل عارض نہ ہوں۔

والفقه حكمة فرعية شرعية ولا يقال على المقلد لتقصيره عن الطاقة والتخصيص با لحسيات احترازا عن التصوف حديث محدث نعم الاحتراز عن الكلام عرف معروف.

ترجمہ مع توضیح

اور فقہ ایک امر واقعی ہے جو اعتقادیات پر متفرع اور دلائل شرعیہ سے ثابت ہو اور مقلد کے علم پر فقہ کا اطلاق نہ ہوگا کیونکہ مقلد قاصر ہوتا ہے اس قوت وطاقت سے جس کے ذریعہ مسائل فقہیہ کا دلائل شرعیہ تفصیلیہ سے استنباط کیا جاتا ہے اور علم فقہ کو حسیات اور اعمال جوارح سے خاص کر دینا علم تصوف سے احتراز کرنے کیلئے ایسی نئی بات ہے جو عصر متقدمین ومتاخرین میں نہ تھی۔ ہاں علم کلام سے احتراز کیلئے علم فقہ کو حسیات سے مقید کرنا اور خاص کر دینا مشہور بات متاخرین کے درمیان ہے۔ لہٰذا اس سے مقید کرنے میں کچھ حرج نہیں۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ والفقه۔ یہاں سے مصنف علام اصول فقہ کی تعریف اضافی میں مضاف الیہ یعنی فقہ سے متعلق کلام فرما رہے ہیں فقہ کی تعریف میں اختلافات بہت ہیں کسی نے یوں تعریف کی ہے کہ فقہ ان عملیات کے علم کو کہتے ہیں جو ظاہر اعضاء سے متعلق ہوں۔ الفقه علم بالعمليات المتعلقة بالجوارح۔ اور امام الائمہ ہمارے سیدنا امام اعظم رضی اللہ عنہ نے فقہ کی تعریف ''فقہ اکبر'' میں یوں فرمایا ہے الفقه معرفة النفس مالها وما عليها یعنی فقہ، نفس کا ان اشیاء کو پہچان لینا جو نفس کیلئے مفید ومضر ہوں یا جو اشیاء نفس کیلئے باعث ثواب وعقاب ہوں، کسی نے یہ کہا کہ فقہ ادق اشیاء کے جاننے کو کہتے ہیں، کسی نے کہا کہ فقہ متکلم کے کلام سے مقصود سمجھ لینے کو کہتے ہیں غرضیکہ فقہ کی تعریف میں بہت اختلافات ہیں۔ حضرت علام نے فرمایا کہ فقہ حكمة فرعية شرعية یعنی فقہ حکمت عملی ہے کہ افعال انسانی کا بقدر طاقت بشری جاننا ہے اور فرعی ہے کہ عقائد دینیہ پر متفرع ہے اور شرعی ہے کہ ادلہ شرعیہ سے ثابت ہے۔

قولہ ولا يقال على المقلد۔ یعنی علم فقہ کا اطلاق علم مقلد پر اور یونہی فقیہ کا اطلاق خود مقلد پر نہ ہوگا کیونکہ جو قوت اجتہاد واستنباط مجتہد وفقیہ میں ہوتی ہے اور جس کے ذریعہ وہ مسائل شرعیہ واحکام شرعیہ کا قرآن وحدیث سے استنباط

کرتا ہے مقلد اس قوت وطاقت سے خالی ہوتا ہے لہٰذا علم مقلد کو علم فقہ نہ کہا جائے گا

قولہ والتخصیص بالحسیات ۔ بعض لوگوں نے فقہ کی تعریف میں علم تصوف سے احتراز کیلئے حسیات یعنی اعمال جوارح کی قید لگائی ہے تو حضرت علام فرماتے ہیں کہ فقہ کی تعریف میں علم تصوف کو نکالنے کیلئے حسیات کی قید لگانا ایک نئی بات ہے۔ جو زمانہ متقدمین ومتاخرین میں نہ تھی ہاں فقہ کی تعریف میں حسیات کی قید اس لئے لگانا تاکہ فقہ کی تعریف سے علم کلام خارج ہو جائے۔ تو یہ متاخرین فقہاء کے مابین مشہور بات ہے لہٰذا اس میں کچھ حرج نہیں، علم کلام سے عقائد دینیہ کی معلومات حاصل ہوتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات سے بحث کی جاتی ہے۔ اور علم تصوف میں افعال قلوب سے بحث کی جاتی ہے اور اس سے تزکیہ نفس حاصل ہوتا ہے متقدمین فقہاء کرام کے نزدیک علم عقائد علم فقہ میں داخل ہے اور متاخرین فقہاء علم عقائد کو علم فقہ سے خارج جانتے اور سمجھتے ہیں۔

وعرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية واورد ان كان المراد الجميع فلا ينعكس لثبوت لا ادرى او المطلق فلا يطرد لدخول المقلد العالم واجيب بانه لا يضر لا ادرى لان المراد الملكة فيجوز التخلف و بان المراد بالادلة الامارات وتحصيل العلم لوجوب العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد اجماعاً واما المقلد فمستنده قول مجتهده لا ظنه ولا ظنه فاعرف الفرق حتى لا تقل مثل من قال كما ان مظنون المجتهد واجب العمل عليه كذلك على مقلده فهما سيان۔

ترجمہ مع توضیح

قوم نے یا فقہاء متاخرین نے فقہ کی تعریف اس طرح کیا ہے کہ فقہ، احکام شرعیہ کو ان کے ادلہ تفصیلیہ کے ذریعہ جاننے کو کہتے ہیں۔ اور فقہ کی اس تعریف پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ فقہ کی تعریف میں احکام سے مراد اگر سارے احکام ہیں (کہ حکم کا کوئی فرد خارج نہ رہے) تو یہ تعریف جامع نہیں لا ادری کے ثبوت کی وجہ سے کیونکہ یہ تعریف افقہ الفقہا کے فقہ پر بھی صادق نہ آئے گی اور اگر فقہ کی تعریف میں احکام سے مراد مطلق احکام مراد ہیں تو یہ تعریف مانع نہیں۔ مقلد عالم کے اس تعریف میں داخل ہو جانے کی وجہ سے کیونکہ وہ بھی بعض احکام شرعیہ کو دلیل سے جانتا ہے ۔ اور اس اعتراض کا جواب بایں طور دیا گیا ہے کہ احکام سے جمیع احکام مراد ہیں اور لا ادری کا ثبوت کچھ مضر نہیں

کیونکہ فقہ کی تعریف میں علم سے مراد ملکہ ہے لہٰذا تخلف جائز ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات ملکہ استنباط کے ہوتے ہوئے بعض مسائل کا علم بالفعل کسی عرض عارض کی وجہ سے نہ ہو سکے اور اعتراض مذکور کا جواب بایں طور بھی دیا گیا ہے کہ فقہ کی تعریف میں ادلہ سے مراد امارات ہیں جو مفید ظن ہوتی ہیں اور علم یقینی اور عمل کے واجب ہونے کے لئے علم قطعی کا ظن کے توسط وتوسل سے حاصل کرنا بالاتفاق مجتہد کی شان ہے یعنی مجتہد کی خاصیت ہے حاصل کر لینا ظن کے توسط وتوسل سے اجماعاً مجتہد کی شان اور اس کے عمل بالاحکام کے وجوب کے خواص سے ہے لیکن مقلد کا مستند اپنے مجتہد کا قول ہے نہ تو خود مقلد کا ظن اور نہ ہی مجتہد کا ظن اسکا مستند ہے پس مقلد و مجتہد کے فرق کو پہچانو تا کہ تم اس شخص کے مثل نہ کہو کہ جس نے یہ کہا کہ جس طرح مظنون مجتہد خود مجتہد پر واجب العمل ہے اسی طرح اس مجتہد کے مقلد پر بھی واجب العمل ہے تو مقلد و مجتہد دونوں برابر ہیں۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ عرفوہ بانہ العلم بالاحکام الشرعیۃ ۔ یعنی قوم نے فقہ کی تعریف بالرسم اس طرح کی ہے کہ وہ احکام شرعیہ عملیہ کا ان کے ادلہ تفصیلیہ کے ذریعہ جاننا ہے۔ یہاں علم سے مراد تصدیقات مسائل ہے اور احکام حکم کی جمع ہے جس کے بہت سے معانی آتے ہیں ایک تو حکم منطقی ہے جو نسبت تامہ خبریہ کے اذعان کو کہتے ہیں اور کبھی حکم کا اطلاق اس خطاب الٰہی پر ہوتا ہے جو افعال مکلفین سے اقتضاءً یا تخییراً متعلق ہو اور کبھی اثر مرتب کے معنیٰ میں آتا ہے۔ یعنی خطاب مذکور کے اثر وجوب وحرمت، اباحت، ندب وغیرہ پر بولا جاتا ہے۔ تو یہاں مراد علم بالاحکام سے علم وتصدیق اس بات کی کہ یہ خطاب الٰہی ہے ورنہ خطاب تو انشاء ہے اس سے تصدیق کا تعلق نہیں ہو سکتا اور خطاب مسئلہ بھی نہ ہوگا حالانکہ علم تصدیقات مسائل کا نام ہے۔

قولہ المراد الجمیع ۔ یعنی فقہ کی تعریف میں احکام شرعیہ سے مراد کل احکام ہیں کہ کوئی حکم خارج نہ رہ جائے تو ایسی صورت میں فقہ کی یہ تعریف جامع نہ ہوگی کہ فقہ الفقہاء وفقہ افقہ الفقہاء بھی خارج ہو جائے گی کیونکہ فقہاء کرام سے بعض احکام سے متعلق سوال کئے جانے میں لاادری ثابت ہے۔ چنانچہ امام الائمہ کاشف الغمہ سراج الامہ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دہر سے متعلق سوال کیا گیا تو افقہ الفقہاء نے فرمایا لاادری اور حضرت سیدنا امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے چالیس مسائل دریافت کئے گئے تو حضرت امام مالک نے چھتیس مسئلوں سے متعلق فرمایا لاادری

حالانکہ تمام عقلاء واہل علم کا ان دونوں بزرگوں کے فقیہ ہونے اور ان کے علوم پر فقہ ہونے کا اتفاق ہے۔

قولہ او المطلق۔ یعنی فقہ کی تعریف میں احکام سے مراد اگر مطلق احکام ہیں خواہ وہ تھوڑے ہوں یا زیادہ تو ایسی صورت میں وہ عالم مقلد جو مرتبہ عامہ سے بلند ہو کر ایک خاص مرتبہ تک پہونچتا ہے لیکن مرتبۂ اجتہاد تک رسائی نہیں ہوتی اور بعض مسائل کو دلیل تفصیلی کے ذریعہ جان لیتا ہے۔ وہ بھی فقہاء میں داخل ہو جائے گا اور اس کے علم کا فقہ ہونا لازم آئے گا حالانکہ وہ نہ تو فقیہ ہے اور نہ اس کے علم کو فقہ کہا جاتا ہے۔

قولہ المراد الملکۃ۔ یعنی فقہ کی تعریف میں علم بالاحکام سے مراد ملکۂ استنباط جمیع احکام ہے اور علم سے مراد ملکہ ہے تو اب اگر کسی مانع وعرض عارض کی وجہ سے بعض مسائل کا استنباط واستخراج نہ ہو سکے اور ملکۂ استنباط ہے تو اس میں کچھ حرج نہیں وہ فقیہ ومجتہد ملکہ کی وجہ سے مانع کے زائل ہو جانے کی صورت میں مسئلہ مذکورہ کو جان لے گا اور ملکہ کا ہونا یہ سارے احکام کے بالفعل حصول کو مستلزم نہیں۔

قولہ فیجوز التخلف۔ یعنی فقیہ کے لئے ملکۂ استنباط کے حاصل ہوتے ہوئے ممکن وجائز ہے کہ بعض مسائل کا علم وادراک کسی مانع (مثلاً تعارض ادلہ یا وہم کا عقل کے معارض ہو جانا) کی وجہ سے نہ ہو سکے۔

قولہ المراد بالادلۃ الامارات۔ یعنی فقہ کی تعریف میں ادلہ سے مراد امارات ہیں جو مفید ظن ہوتی ہیں۔ یعنی علم مقلد پر فقہ کی تعریف اس وقت صادق آئے گی کہ جب علم بالاحکام سے مراد عام ہو خواہ علم ظنی ہو یا یقینی۔ اور ادلہ سے مراد عام ہو خواہ وہ ادلہ اربعہ ہوں یا مجتہد کا قول مگر یہاں عام معنیٰ مراد نہیں بلکہ علم سے مراد علم یقینی ہے۔ اور ادلہ سے مراد امارات ہیں جو مفید ظن ہوتی ہیں اور بالاتفاق عمل بالاحکام کے وجوب کا علم یقینی حاصل کرنا اور حاصل ہونا مجتہد کی شان اور اس کے خواص سے ہے۔ لہٰذا علم مقلد علم فقہ میں داخل نہ ہوگا۔

قولہ من خواص المجتہد۔ بعض لوگوں نے وجوب عمل کی قطعیت پر اس طرح استدلال کیا ہے۔ اور قیاس کی ترتیب یوں کی ہے۔ ھذا مظنونی مجتھداً۔ وکل ما ھو مظنونی مجتھداً۔ یجب علی العمل بہ فھذا یجب علی العمل بہ۔ اس قیاس کا صغریٰ وجدانی ہے اور کبریٰ ضروری ضروریات دین سے ہے۔ کذا فی شرح المختصر۔ یہاں بہت قیل وقال ہے جو شرح مختصر میں مذکور ومزبور ہے۔

قولہ لا ظنہ ولا ظنہ۔ یعنی مقلد کا مستند نہ تو خود مقلد کا ظن ہے اور نہ ہی اپنے مجتہد کا مظنون بلکہ مقلد کا مستند اپنے مجتہد کا قول اور اس کا فتویٰ ہے۔ لہٰذا مجتہد ومقلد کا فرق جانو، پہچانو۔ دونوں کو ایک دوسرے کے مماثل ومساوی نہ سمجھو

جیسا کہ بتایا گیا۔
قولہ هما سیان ۔ ای مثلان یعنی مقلد و مجتہد ایک دوسرے کے مماثل و مساوی ہیں کہ دونوں پر فقہ کی تعریف صادق آرہی ہے۔هو کما تری۔
نعم یلزم ان یکون عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحکام لا العلم بها الا ان یقال انه رسم فیجوز باللازم وفیه ما فیه ومن ههنا علمت اندفاع ما قیل الفقه من باب الظنون فکیف یکون علماً علی ان العلم حقیقة فیما لیس بتصور ایضاً وبعضهم جعل الفقه عبارة عن العلم بالاحکام القطعیة مع ملکة الاستنباط ویلزم علیه خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنیة وهی کثیر ۃ الا تریٰ ان السنة المتواترة قلیلة جداً والتزام ذلك التزام بلالزوم وجعل العمل داخلاً فی تحدید هذا العلم کما ذهب الیه بعض مشائخنا بعید جداً۔

ترجمہ مع توضیح

ہاں (ادلہ سے امارات مراد لینے کی تقدیر پر) لازم آئے گا کہ عمل بالاحکام کے وجوب کے علم کا فقہ نام ہو جائے نہ کہ علم بالاحکام فقہ ہو حالانکہ علم بالاحکام کو فقہ کہا جاتا ہے یعنی احکام شرعیہ کے علم کو فقہ کہتے ہیں۔نہ کہ احکام شرعیہ پر عمل کے وجوب کے علم کو فقہ کہتے ہیں مگر یہ کہ کہا جائے کہ فقہ کی تعریف مذکور حد حقیقی نہیں بلکہ وہ رسم ہے۔لہٰذا لازم سے اس کی تعریف جائز ہے۔اور اس جواب میں وہ شئی ہے جو ہے۔یعنی جواب مذکور ضعیف ہے (وجہ ضعف یہ ہے کہ تعریف بالرسم اگرچہ عوارض ولوازم خارجیہ سے جائز و درست ہے لیکن انھیں لوازم سے تعریف ہوتی ہے جو ملزوم پر محمول ہوتے ہیں مطلق لوازم سے تعریف جائز و درست نہیں) اور یہاں سے تم نے جان لیا اس اعتراض کا مندفع ہو جانا جو فقہ کی تعریف پر کیا گیا۔کہ فقہ باب ظنیات سے ہے۔تو کیسے فقہ کا علم ہوگا حالانکہ علم اعتقاد جازم ویقین کو کہتے ہیں علاوہ اس کے علم کا اطلاق کبھی غیر تصور یعنی تصدیق پر بھی ہوتا ہے تو اب وہ علم خواہ ظن ہو یا یقین اور بعض لوگوں نے ملکۂ استنباط کے ساتھ احکام قطعیہ کے علم کو فقہ قرار دیا ہے اور فقہ کی اس تعریف پر لازم آئے گا کہ وہ احکام شرعیہ و مسائل شرعیہ جو دلائل ظنیہ سے ثابت ہیں وہ فقہ سے خارج ہو جائیں حالانکہ وہ فقہ سے خارج نہیں ہیں بلکہ وہ مسائل شرعیہ جو دلائل

ظنیہ سے ثابت ہیں اور فقہ میں داخل ہیں وہ بہت زیادہ ہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ سنت متواترہ (جن سے احکام قطعیہ ثابت ہوتے ہیں) بہت کم اور اقل قلیل ہیں اور اس کا التزام کر لینا یعنی مسائل شرعیہ مثبتہ بالدلائل الظنیہ کا فقہ کی تعریف سے خارج ہونے کا تو یہ التزام بلالزوم ہے جس پر کوئی حجت و دلیل نہیں اور علم فقہ کی تعریف و تحدید میں عمل کو داخل کرنا جیسا کہ اس کی جانب ہمارے بعض مشائخ گئے ہیں کہ ان کے یہاں عمل بھی فقہ کی تعریف میں داخل ہے حق سے بہت دور ہے۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ نعم یلزم الخ. یعنی فقہ کی تعریف میں ادلہ سے امارات مراد لینے کی صورت و تقدیر پر لازم آتا ہے کہ فقہ عمل بالاحکام کے وجوب کے علم کا نام ہو جائے حالانکہ فقہ احکام شرعیہ کے علم کو کہا جاتا ہے نہ کہ عمل بالاحکام کے وجوب کے علم کو فقہ کہتے ہیں۔

وجہ لزوم۔ یہ ہے کہ جب فقہ کی تعریف میں علم بالاحکام سے مراد عمل بالاحکام کے وجوب کا علم ہے تو علم وجوب قطعاً ہوگا کیونکہ وجوب عمل حکم ظنی کے ساتھ مجتہد پر واجب ہوتا ہے کہ وہ ضروریات دین سے ہے تو اب ایسی صورت میں فقہ سے مراد عمل بالاحکام کے وجوب کا علم ہوگا نہ کہ علم بالاحکام ہوگا۔ وھو کما تریٰ کیونکہ احکام کی کل پانچ قسمیں ہیں وجوب وحرمت واستحباب واباحت وکراہت اور وجوب عمل صرف طرف وجوب وحرمت میں ہے بقیہ تین احکام ندب واباحت وکراہت فقہ سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ ان میں سے کسی ایک کے طرفین (اتیان فعل وترک فعل) میں وجوب نہیں۔

قولہ الا ان یقال ۔ فقہ کی تعریف میں ادلہ سے امارات مراد لینے کی تقدیر پر جو اعتراض نعم یلزم سے کیا گیا یہ اسی اعتراض کا جواب ہے کہ فقہ کی تعریف مذکور حد حقیقی نہیں بلکہ وہ فقہ کی تعریف، تعریف بالرسم ہے اور تعریف بالرسم لوازم سے بھی جائز و درست ہے تو فقہ اگرچہ علم بالاحکام کو کہتے ہیں مگر اسے عمل بالاحکام کے وجوب کے علم سے تعبیر کر دیا گیا ہے جو اس کے لوازم سے ہے اور اس طرح تعریف بالرسم جائز و درست ہے۔

قولہ وفیہ مافیہ. اس میں جواب کے ضعف کی جانب اشارہ ہے کہ علم بالاحکام کیلئے عمل بالاحکام کے وجوب کا علم اگرچہ لازم وجود ہے لیکن یہ لازم، ملزوم پر محمول نہیں ہوتا اور معرف کیلئے ضروری ہے کہ وہ معرف پر محمول ہو لہٰذا یہ معرف نہیں ہوسکتا۔

ومن ههنا علمت الخ. فقہ کی تعریف میں ادلہ سے امارات مراد ہونے کی صورت میں ایک دوسرے اعتراض اور اس کے جواب کی جانب اشارہ ہے کہ اگر ادلہ سے امارات مراد لیں اور امارات ان دلائل کو کہتے ہیں جو مفید ظن ہوتی ہیں تو ایسی صورت میں فقہ باب ظنیات سے ہو جائے گا تو پھر فقہ علم کیسے ہوگا؟ کیونکہ ظن علم کا مقابل ہے۔

قوله فكيف يكون علماً. وجہ اندفاع یہ ہے کہ وہ احکام جو ادلہ ظنیہ سے حاصل ہوتے ہیں ان پر عمل کے وجوب کا علم مجتہد کو اجماع قاطع سے ہوتا ہے کہ عمل بالظن مجتہد پر واجب ہے۔لہذا فقہ علم ہے۔

قوله علىٰ ان العلم الخ. یہ اشکال مذکور کا دوسرا جواب ہے اور دوسرے طریقے سے اسی اعتراض کا دفع ہے کہ علم کا اطلاق جیسے کبھی علم یقینی پر ہوتا ہے یونہی کبھی اس کا اطلاق تصور کے مقابل پر بھی ہوتا ہے خواہ وہ تصور کا مقابل یعنی تصدیق یقینی ہو یا ظنی ہو۔لہذا اگرچہ فقہ کے اکثر احکام ظنی ہوں لیکن فقہ پر علم کا اطلاق درست وصحیح ہے اسلئے کہ علم، ظن کو بھی شامل ہوتا ہے۔

قوله وبعضهم جعل الخ . چونکہ حضرت صدر الشریعہ نے اپنی کتاب تنقیح میں فقہ کی تعریف میں احکام کو قطعیہ کی قید سے مقید کر دیا ہے۔ کہ فقہ صرف احکام قطعیہ کے علم کو کہتے ہیں یہ حضرت علام کو پسند نہیں کہ احکام قطعیہ کے علم کو ہی فقہ کہتے ہیں اس لئے ان کا رد فرما رہے ہیں۔ کہ اگر فقہ صرف احکام قطعیہ کے علم کو ملکہ استنباط کے ساتھ کہا جائے گا تو اس تقدیر پر وہ مسائل شرعیہ واحکام شرعیہ جو دلائل ظنیہ مثلاً قیاس وخبر واحد سے ثابت شدہ ہیں۔ وہ فقہ کی تعریف سے نکل جائیں گے حالاں کہ ایسے احکام ومسائل بہت زیادہ ہیں تو اکثر احکام فقہ سے نکل جائیں گے جب کہ ان احکام ومسائل کا علم، علم فقہ سے ہے۔ کیونکہ جمہور علماء احکام قطعیہ وظنیہ دونوں کے علم کو فقہ تسلیم کرتے ہیں۔

قوله والتزام ذلك الخ. یہ حضرت علام کی تقریر اور ان کے رد مذکور پر ایک شبہ کا جواب ہے۔ تقریر سوال وشبہ یہ ہے کہ حضرت صدر الشریعہ کی جانب سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کے یہاں ملکہ استنباط کے ساتھ مسائل یقینیہ واحکام قطعیہ ہی کے علم کو فقہ کہتے ہیں اور فقہ کی تعریف سے احکام ظنیہ خارج ہیں تو حضرت علام انھیں سوالوں کو دفع فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ احکام ظنیہ ومسائل شرعیہ کے فقہ کی تعریف سے خروج کا التزام کر لینا (کہ ہمارے یہاں وہ فقہ سے خارج ہیں) یہ التزام بغیر حاجت وضرورت ودلیل وحجت کے ہے جو لائق اعتناء واعتبار نہیں لہذا یہ التزام (یعنی لازم کر لینا) بغیر لزوم کے ہے۔ یعنی بغیر لازم ہوئے اور بغیر لازم آئے لازم کرنا ہے جو قطعاً درست نہیں۔

قوله وجعل العمل الخ. یہ امام فخر الاسلام علامہ بزدوی پر رد وتنقید ہے چونکہ ان کے یہاں علم فقہ کی تعریف میں عمل

بھی داخل ہے۔ حیث قال والنوع الثانی علم الفروع وھوالفقه وانه ثلٰثة اقسام الاول علم المشروع بنفسهٖ والثانی اتقان المعرفة به وھو معرفة النصوص لمعانیھا وضبط الاصول بفروعھا والثالث ھو العمل حتی لا یصیر نفس العلم مقصوداًفاذا تمت ھٰذه الاوجه کان فقھا ثم قال فمن حویٰ ھٰذه الجملة کان فقیھا مطلقاً والا فھو فقیه من وجه دون وجه انتھیٰ۔ حضرت علام ان پر رد فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عمل کو علم فقہ کی تعریف میں داخل کرنا یہ حق وصواب سے بہت بعید ہے۔

وجہ بعد۔ یہ ہے کہ علم فقہ علوم مدونہ منطق، نحو، صرف وغیرہ سے ایک علم مخصوص ہے اور اگر عمل کو فقہ میں داخل کیا جائے گا تو علم فقہ، علم وعمل دونوں سے مرکب ہو جائے گا جو قطعاً درست نہیں۔

واما لقبا فھو علم بقواعد یتوصل بھا الی استنباط الاحکام الفقھیة عن دلائلھا قیل حقائق العلوم المدونة مسائلھا المخصوصة او ادراکاتھا فالمفھومات الکیة التی تذکر فی المقدمات لاجل البصیرة رسوم بناءً علی ان المرکب من اجزاء غیر محمولة کالعشرة لا جنس له ولا فصل والالزم تعدد الذاتی وفیه نظر اشرت الیه فی السلم نعم یلزم اتحاد التصوروالتصدیق حقیقة مع انھما نوعان تحقیقاً فتفکر۔

ترجمہ مع توضیح

اور لیکن اصول فقہ کی لقبی تعریف (یعنی اصول فقہ ایک علم مخصوص کا علم ہے اس حیثیت سے اس کی تعریف) یہ ہے کہ وہ ایسے قواعد کا جاننا ہے جن کے ذریعہ احکام فقہیہ کے استنباط واستخراج تک ان کے دلائل سے توصل قریب کے طور پر توصل ہوتا ہے (پہنچا جاتا ہے) یہاں اعتراض کیا گیا ہے کہ علوم مدوّنہ کی حقیقت ان علوم کے مسائل مخصوصہ کل یا بعض ہیں یا مسائل مخصوصہ کے ادراکات ہیں لہٰذا جن مفہومات کلیہ کو بطور بصیرت مقدمات میں ذکر کیا جاتا ہے وہ مفہومات کلیہ ان علوم مدونہ کی رسم ہیں حدود نہیں اس بناء پر کہ جو شئی اجزاء غیر محمولہ سے مرکب ہو جیسے عشرہ وہ اس شئی کی جنس وفصل نہیں ہوتی ورنہ تعدد ذاتی لازم آئے گا جو باطل ہے۔ اور اس اعتراض کے مبنیٰ علیہ میں نظر واعتراض ہے جس کی جانب میں نے اپنی کتاب سلم العلوم میں اشارہ کیا ہے۔ ہاں ان مفہومات کلیہ کو علوم مدونہ کی حدود تسلیم کرنے کی

صورت و تقدیر پر تصور و تصدیق کا آپس میں اتحاد لازم آئے گا حالانکہ تصور و تصدیق آپس میں حقیقتاً و نوعاً متباین ہیں تو تم اس اشکال کے جواب میں غور و فکر کرو اور سوچو۔

تحقیقات و تنقیحات

قولہ واما لقباً۔ یعنی اصول فقہ ایک علم مخصوص کا علم ہونے کی حیثیت سے یہ تعریف ہے اس میں ترکیب اضافی کا کوئی لحاظ نہیں بلکہ لفظ اصول اور لفظ فقہ دونوں کا مجموعہ مرکب کہ دونوں مل کر ایک علم مخصوص کا علم و لقب ہو جائے جیسے لفظ عبد اللہ کہ ترکیب اضافی کے اعتبار سے وہ مرکب ہے اور کسی شخص مخصوص کا علم ہونے کے اعتبار سے وہ مفرد ہے اور دونوں اعتبار سے جدا جدا احکام ہیں یوں ہی لفظ اصول فقہ کی ترکیب اضافی کے لحاظ سے اس کا دوسرا معنیٰ و مطلب ہے اور علم مخصوص کا لقب ہونے کی حیثیت سے اسکی دوسری تعریف ہے۔ جہات و حیثیات کے اختلاف سے احکام بھی مختلف ہو جاتے ہیں اور لقب اس علم کو کہتے ہیں جو کسی شئی یا کسی شخص کی مدح یا ذم کی جانب مشعر و مشیر ہو۔

قولہ بقواعد یتوصل بھا الخ ۔ قواعد ان قضایا کلیہ کو کہتے ہیں جن کے ذریعہ موضوع کے افراد کے احوال جانے اور پہچانے جائیں جیسے فن نحو کا قاعدہ **الفاعل مرفوع۔** ہے اس قاعدہ سے فاعل جو اس قضیہ مذکورہ کا موضوع ہے اس کے جزئیات و افراد کے احوال معلوم ہوتے ہیں اور **یتوصل بھا** میں توصل سے مراد توصل قریب اور باء سے مراد سبب قریب ہے۔ **کما ھو المتبادر۔** لہٰذا مبادیٔ لغویہ اور احکامیہ قواعد سے خارج ہو گئے گو کہ ان کے ذریعہ بھی توصل الی الفقہ ہوتا ہے لیکن وہ توصل قریب نہیں۔

قولہ عن دلائلھا۔ یعنی ادلہ اربعہ کتاب اللہ، سنت، اجماع و قیاس کے ذریعہ اور جمہور فقہاء کے کلام سے یہ بات واضح و ظاہر ہے کہ اس علم اصول فقہ میں مبحوث عنہ وہ قواعد ہوتے ہیں کہ جن کے ذریعہ مجتہد فقہ تک پہنچتا ہے۔ لہٰذا توصل یعنی رسائی علم اصول فقہ سے مسائل فقہیہ تک ادلہ اربعہ کے ذریعہ مجتہد کے ساتھ مخصوص ہے اب ایسی صورت میں قواعد سے مراد وہ قضایا ہیں کہ جن میں ادلہ اربعہ کے احوال ثابت کیے جاتے ہیں۔

قولہ العلوم المدونۃ الخ ۔ یعنی وہ علوم کہ جن کے اصول و ضوابط کو یکجا کیا گیا ہے جیسے نحو و صرف اور منطق وغیرہ ان علوم کے حقائق انہیں کے کل مسائل مخصوصہ ہیں یا وہ بعض مسائل کہ جن پر اس فن کی غرض و غایت کا ترتب ہو سکے۔

او ادراکاتھا۔ یعنی علوم مدونہ کی حقیقت یا تو اس علم کے کل یا بعض مسائل ہیں یا ان کل یا بعض مسائل کی تصدیقات

ہیں یہاں علم وادراک سے مراد تصدیقات مسائل ہیں۔

قوله رسوم الخ۔ کسی شئی کی تعریف جب اس شئی کے عرضیات وخارجیات سے کی جاتی ہے تو اسے رسم کہتے ہیں۔ اور جب شئی کی تعریف شئی کے ذاتیات سے کی جاتی ہے تو اسے حد کہتے ہیں جیسے انسان کی تعریف ضاحک یا کاتب کے ذریعہ تعریف بالرسم ہے۔اور اسی انسان کی تعریف ناطق کے ذریعہ کی جائے تو یہ تعریف بالحد ہے مفہومات کلیہ کے تعریف بالرسم ہونے کی بہت سی وجہیں ہیں۔اول یہ کہ ان علوم کی تعریفات،تعریف بالغایت ہوتی ہیں اور غایت شئی شئی سے خارج ہوتی ہے۔اور شئی کی تعریف جب اس کے خوارج سے ہوتی ہے۔تو وہ تعریف بالرسم ہوتی ہے۔اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب ان علوم مدونہ کی حقیقت ان کے مسائل یا ان مسائل کے ادراکات وتصدیقات ہیں اور کسی بھی علم کے مسائل کسی خاص عدد میں محدود ومنحصر نہیں ہوتے ان میں ترقیات انسانی عقول کے مطابق ہوتی رہتی ہیں تو جب تک سارے مسائل کا احاطہ نہیں ہوگا ان کے ذاتیات سے تعریفات نہیں ہوسکیں گی۔لہٰذا ان کی تعریفات رسوم ہی ہوں گی حدود نہیں ہوسکیں گی۔تیسری وجہ یہ ہے کہ علم کی تعریف بالحد مقدمۂ فن نہیں ہوسکتی کیونکہ حد علم بالمسائل سے مراد ہے۔تو اب اگر تعریف بالحد علم وفن کا مقدمہ ہوگی تو اس کا خروج ودخول دونوں لازم آئیگا کیونکہ مقدمۂ فن فن سے خارج ہوتا ہے اور **توقف الشئی علیٰ نفسه** بھی لازم آئیگا کیونکہ مقدمۂ علم وفن پر خود علم وفن موقوف ہوتا ہے۔اور چوتھی وجہ یہ ہے جسے حضرت علام نے اپنے قول **بناءً علی ان المرکب الخ۔** سے بیان کیا کہ علم کے مسائل مخصوصہ وہ علم کے اجزائے غیر محمولہ ہوں گے اور اجزاء غیر محمولہ علم کیلئے جنس وفصل نہیں ہوسکتے کہ شئی کی جنس وفصل آپس میں ایک دوسرے پر محمول ہوتے ہیں اور خود شئی پر محمول ہوتے ہیں۔جیسے انسان کی جنس حیوان اور اس کی فصل ناطق ہے یہ دونوں ایک دوسرے پر محمول ہوتے ہیں اور خود انسان پر بھی محمول ہوتے ہیں حیوان،ناطق ہے اور ناطق،حیوان ہے اور انسان،حیوان ہے اور انسان ناطق ہے۔**الحیوان ناطق والناطق حیوان ،والانسان حیوان والانسان ناطق ۔** لہٰذا ثابت ہوا کہ وہ مفہومات کلیہ جو مقدمہ میں بطور بصیرت ذکر کئے جاتے ہیں وہ ان علوم کی رسوم ہیں حدود نہیں ہیں۔ورنہ تعدد ذاتی لازم آئے گا اور تعدد ذاتی سے تعدد ذات بھی لازم آئیگا۔اور شئی واحد کیلئے تعدد ذات باطل ہے کیونکہ کسی بھی مرکب کی تقویم کیلئے احد الذاتیین کافی ہے پس ایسی صورت میں استغناء عن الآخر لازم آئیگا اور شئی کا مستغنی عن الذاتی ہونا غیر معقول ہے۔

قوله وفيه نظر اشرت اليه فى السلم۔ یعنی مفہومات کلیہ کا علوم مدونہ کی رسوم ہونا حدود نہ ہونا جس پر مبنی ہے وہ تعدد ذاتی کا لزوم ہے۔اس مبنیٰ علیہ میں نظر واعتراض ہے جس کی جانب ہم نے اپنی کتاب سلم العلوم میں اشارہ کر دیا ہے۔اور اس کا حاصل جو آپ نے حاشیہ منہیہ میں فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ اجزاء محمولہ وغیر محمولہ میں فرق وتفاوت اعتباری ہے اور تعدد اعتبارات ذات واحد کے لئے بالذات محال وممتنع نہیں لہٰذا جو لازم آ رہا ہے وہ تعدد ذاتی بالاعتبار ہے یہ محال نہیں یعنی جو لازم آیا وہ محال نہیں اور جو محال ہے وہ لازم نہیں آیا۔محال تعدد ذاتی کا بالذات ہونا ہے۔

قوله نعم يلزم الخ۔ یعنی مفہومات کلیہ کے حدود ہونے کی تقدیر پر تصور وتصدیق کا اتحاد لازم آئے گا کیونکہ حدیں محدود ہوگی اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ علوم سے ادراکات مراد ہوں لیکن جب حقائق علوم خود مسائل مخصوصہ کل یا بعض ہوں تو تصور وتصدیق کا اتحاد علم ومعلوم کے اتحاد کی بنیاد پر لازم آئے گا کذا فی المنهية۔ اور تصور وتصدیق کا اتحاد باطل ہے کیونکہ تصور وتصدیق واقع اور نفس الامر میں علم وادراک کی دو نوع متبائن ہیں۔

قوله فتفكر۔ یعنی اس اشکال واعتراض کے جواب اور اس کے دفع میں تم غور وفکر کرو اور سوچو اس اشکال مذکور کا جواب یہ ہے کہ جو یہ کہا جاتا ہے تصور وتصدیق علم وادراک کی دو نوع متبائن ہیں۔اس علم وادراک سے مراد اور اس کا معنیٰ حالت ادراکیہ وحالت انجلائیہ ہے جو حصول صورت کے بعد وہیں ذہن میں پیدا ہوتی ہے۔اور وہ حالت ادراکیہ بسیطہ ہے اور تصور وتصدیق اسی حالت ادراکیہ کی دو نوع متبائن ہیں اور جو یہ کہا جاتا ہے کہ علم ومعلوم دونوں متحد ہیں اس علم وادراک سے مراد صورت حاصلہ اور صورت علمیہ ہے۔اور صورت حاصلہ وصورت علمیہ من حيث هي هي معلوم ہے۔اور قیام بالذہن کے مرتبہ میں علم ہے اور اس میں کچھ مضائقہ نہیں اور قیام بالذہن کا مطلب یہ ہے کہ شئی کے ذہن میں حاصل ہونے اور عوارض ذہنیہ سے متکیف ومتصف ہونے کے بعد وہی علم ہے اور وہی شئی من حيث هي هي معلوم ہے تو گویا علم ومعلوم میں اتحاد ذاتی وتغایر اعتباری ہے اس اشکال اور اس کے جواب کی پوری تفصیل شرح سلم ملاحسن میں مذکور ومزبور ہے۔

ثم اختلف فى اسماء العلوم فقيل اسماء جنس وهو الظاهر وقيل بل اعلام جنس قلنا يثبت بالضرورة وقيل بل شخصية اذ لا يصدق الفقه مثلا على مسألة مسألة اقول وفيه انه منقوض بالبيت والحل ان المعنىٰ الكلى قد يكون مركبا من اجزاء متفقة نحو الاربعة او مختلفة نو السكنجبين فلا يلزم من عدم الصدق علىٰ البعض الشخصية۔

ترجمہ مع توضیح

پھر اختلاف واقع ہے اسماء علوم کے بارے میں اور یونہی اسماء کتب کے سلسلہ میں بھی اختلاف ہے کہ آیا یہ اسماء علوم وکتب اسم جنس ہیں یا علم جنس ہیں یا علم شخص ہیں تو کہا گیا کہ وہ اسم جنس ہیں اور یہی ظاہر ہے اور بعض لوگوں نے کہا کہ وہ علم جنس ہیں۔ ہم کہیں گے کہ علم جنس کا ثبوت بر بناء ضرورت ہوتا ہے اور اسماء علوم وکتب کو علم جنس ماننے کی کوئی ضرورت نہیں اور بعض لوگوں نے کہا کہ اسماء علوم وکتب اسم جنس وعلم جنس نہیں بلکہ وہ علم شخص ہیں کیونکہ فقہ جو مجموعۂ مسائل ہے وہ ہر ایک ایک مسئلہ پر صادق نہیں آتا۔ حضرت علام فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ علم جنس کی اس دلیل میں یہ ضعف ہے کہ یہ بیت (کوٹھری، گھر) سے منقوض ہے کیونکہ بیت کے ایک ایک جزء پر بیت صادق نہیں آتا حالانکہ بیت کو اسم جنس کہا جاتا ہے اور اس قیل کے قائل کے کلام کا حل وجواب یہ ہے کہ معنیٰ کلی کبھی اجزاء متفقہ سے مرکب ہوتا ہے جیسے چار جو واحدات متفقہ سے مرکب ہے اور کبھی وہی معنیٰ کلی اجزاء مختلفہ سے مرکب ہوتا ہے جیسے سکنجبین شہد وسرکہ سے مرکب ہے۔ تو بعض پر عدم صدق کی وجہ سے علم شخص ہونا لازم نہیں آتا جیسے بیت وسکنجبین ان کے بعض اجزاء پر صادق نہ آنے کے باوجود انھیں اسم جنس تسلیم کیا جاتا ہے انھیں علم شخص نہیں کہتے۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ اسماء العلوم الخ. جیسے منطق، نحو، صرف، فقہ وغیرہ ان علوم کے اسماء سے متعلق اور یونہی اسماء کتب جیسے مرقات، کافیہ، پنج گنج، قدوری وغیرہ سے متعلق علماء کے مابین اختلاف ہے کہ آیا یہ اسماء اسماء اجناس ہیں یا اعلام اجناس ہیں یا اعلام اشخاص ہیں۔ بعض حضرات نے اسم جنس تسلیم کیا ہے اور بعض نے علم جنس مانا ہے اور بعض حضرات نے علم شخص کہا ہے۔ حضرت علام کا رجحان اسم جنس کی جانب ہے جیسا کہ ان کے قول "کما هو الظاهر" سے واضح وظاہر ہے اور وجہ ظہور یہ ہے کہ ان اسماء پر الف لام داخل ہوتا ہے اور ان اسماء کی اضافت بھی ہوتی ہے جو اسم جنس کے خواص سے ہے اگر یہ اسماء علم جنس یا علم شخص ہوتے تو ان پر الف لام نہ داخل ہوتا اور نہ ہی ان اسماء کی اضافت ہوتی کہ علمیت مانع اضافت ومانع دخول حرف تعریف ہے لہٰذا یہ اسماء، اسماء اجناس کے قبیل سے ہیں۔

قولہ فقیل اسماء جنس ۔ اسم جنس وہ ایسا اسم ہے جو معنیٰ کلی من حیث ھوھو کیلئے وضع کیا گیا ہوا سمیں کسی طرح کا کوئی تعین خارجی وذہنی وتعین نوعی وشخصی ملحوظ ومعتبر نہ ہواور بعض حضرات نے اسم جنس کا معنیٰ یہ لیا ہے کہ اسم جنس وہ اسم ہے جو فرد منتشر کیلئے وضع کیا گیا ہواور علم جنس وہ ایسا اسم ہے جو معنیٰ کلی کیلئے وضع کیا گیا ہو۔لیکن اسمیں تعین نوعی ووحدت ذہنیہ ملحوظ ومعتبر ہو جیسے لفظ اسامہ کہ وہ حقیقت اسد کیلئے موضوع ہے کہ جس کے ساتھ وحدت ذہنیہ ملحوظ ومعتبر ہے۔اور علم شخص وہ ایسا اسم ہے جو معنیٰ کلی کیلئے وضع کیا گیا ہواس میں تعین نوعی وشخصی وتعین خارجی وذہنی دونوں کا لحاظ کیا گیا ہواور اصولیوں کے یہاں اسم جنس فرد منتشر کیلئے وضع کیا گیا ہے اور علم جنس معہود ذہنی کیلئے وضع کیا گیا ہے۔اور علم شخص، شخص معین ومخصوص کیلئے موضوع ہے۔

قولہ بل اعلام جنس ۔ یعنی بعض نے یہ کہا کہ اسماء علوم وکتب اسم جنس نہیں ہیں بلکہ وہ علم جنس ہیں کیونکہ ان اسماء کے مسمیات میں وحدت ذہنیہ ملحوظ ومعتبر ہوتی ہے۔اسی اعتبار سے مسائل کثیرہ کے مجموعہ کوفن واحد کہا جاتا ہے اور یہ وحدت ذہنیہ، وحدت شخصیہ نہیں ہے بلکہ اس کے مغائر ہے تولامحالہ وہ اسماء اعلام واجناس ہیں۔

قولہ قلنا یثبت بالضرورۃ ۔ حضرت علام علیہ الرحمہ اس عبارت سے قائل علم جنس کا رد فرمارہے ہیں کہ علم جنس میں علمیت ایک ضرورت عارضہ کی وجہ سے تسلیم کی جاتی ہے۔وہ ضرورت منع صرف ہے مثلاً اسامہ جو علم جنس ہے۔اس کو غیر منصرف پڑھا جاتا ہے اور غیر منصرف ہونے کیلئے دوسبب درکار ہیں ایک سبب تانیث تو اس میں موجود ہے اور کوئی دوسرا سبب منع صرف اس میں موجود نہیں ہے۔اور ایک سبب سے وہ غیر منصرف نہیں ہوگا۔اس لئے اسے علم جنس قرار دیا گیا تاکہ وہ علمیت وتانیث دوسبب کی بناء پر غیر منصرف ہوجائے۔اور اسماء علوم میں یہ ضرورت داعیہ نہیں ہے لہٰذا ان کو علم جنس قرار دینا درست نہیں۔اور لفظ اسامہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔کیونکہ ان میں علت جامعہ مشترکہ (ضرورت منع صرف) نہیں ہے۔

قولہ وقیل بل شخصیۃ۔ یعنی بعض حضرات نے اسماء علوم کو علم شخص قرار دیا ہے۔کہ وہ اسماء نہ تو اسم جنس ہیں اور نہ ہی علم جنس بلکہ وہ اسماء علم شخص ہیں کیونکہ ان اسماء کے معانی متعین ومشخص ہوتے ہیں۔اگر ان کے معانی کلی ہوتے تو ان کیلئے افراد بھی ہوتے اور فرد ہونے کے علاوہ ان کے مسائل کی کوئی شئی صلاحیت نہیں رکھتی ہے تو اگر وہ اسماء اسم جنس ہوں تو ایک ایک مسئلہ پر ان علوم کا صدق ہونا چاہئے۔حالانکہ علم فقہ کا صدق ایک ایک مسئلہ فقہیہ پر نہیں ہوتا بلکہ فقہ

مجموعہ مسائل فقہیہ کا نام ہے۔ جس میں تعین شخصی وتعین خارجی ملحوظ ومعتبر ہے لہٰذا وہ اسماء اسم جنس نہیں بلکہ علم شخص ہیں اس قیل کے قائل حضرت امام ابن ہمام شارح ہدایہ صاحب فتح القدیر علیہ الرحمۃ والرضوان ہیں۔

قوله وفيه انه منقوض الخ. حضرت علام علم شخصیت کی دلیل مذکور پر اعتراض کرر ہے ہیں کہ دلیل مذکور لفظ بیت سے منقوض ہو جارہی ہے کہ دلیل مذکور کے مقدمات بیت میں بھی جاری ہیں کہ بیت اگر اسم جنس ہو اور وہ چھت اور دیوار کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔ تو بیت اپنے قلیل وکثیر سارے اجزاء پر صادق آئیگا۔ حالانکہ ایسا نہیں کیونکہ بیت نہ تو صرف چھت پر صادق آتا ہے اور نہ ہی صرف دیوار پر صادق آتا ہے بلکہ سقف ودیوار دونوں کے مجموعہ مرکب پر صادق آتا ہے۔ لہٰذا بیت کو بھی علم شخص ہونا چاہئے پھر بھی لفظ بیت اسم جنس ہی ہے علم شخص نہیں۔

قوله والحل الخ. یعنی اس عقدے اور سوال کا حل وجواب یہ ہے کہ معنیٰ کلی کبھی اجزاء متفقہ سے مرکب ہوتا ہے جیسے اربعہ (چار) جو ایسے اجزاء سے مرکب ہے جو اسم ونام میں متفق ہیں۔ اور وہ اجزاء وحدات ہیں اور وہی معنیٰ کلی کبھی اجزاء مختلفہ سے مرکب ہوتا ہے۔ جیسے سکنجبین جو شہد وسرکہ سے مرکب ایک دوا ہے اور ان مذکورہ دونوں صورتوں میں معنیٰ کلی (اربعہ وسکنجبین) اپنے اجزاء پر صادق نہیں آتا کہ اربعہ نہ تو ایک پر صادق آسکتا ہے اور نہ ہی سکنجبین صرف شہد یا صرف سرکہ پر صادق آئے گا تو اگر معنیٰ کلی کا اپنے اجزاء پر صادق نہ آنا علم شخص ہونے کی دلیل ہے تو اربعہ وسکنجبین کو بھی علم شخص ہونا چاہئے حالانکہ یہ دونوں علم شخص نہیں ہیں لہٰذا یہ جائز ودرست ہے کہ علم وفن اگرچہ ہر ایک مسئلہ پر صادق نہ آئے اور ہر ایک مسئلہ پر اس کا اطلاق نہ ہو اس کے باوجود وہ اسم جنس ہو۔ علم جنس وعلم شخص نہ ہو۔

قوله فلا يلزم الخ. اسکا حاصل یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ علم وفن کا یا کسی شئی کا اپنے قلیل وکثیر اجزاء پر عدم صدق علم وفن اور شئی کے علم شخص ہونے کو مستلزم ہے بلکہ جائز وممکن ہے کہ اس کے ایسے افراد ہوں جو محال کے تشخصات سے متشخص ہوں۔ اور اس کے قلیل وکثیر سب پر جنس صادق آئے تو ایسی صورت میں علم شخص ہونا لازم نہیں آئے گا۔ حضرت علامہ عبدالحق خیرآبادی علیہ الرحمہ نے یہاں بہت دقیق ودراز کلام کیا ہے۔ ان شئت فارجع الى شرحه۔

وموضوعه الادلة الاربعة اجمالاً وهى مشتركة فى الايصال الى حكم شرعى وما قيل ان البحث عن حجية الاجماع و القياس ليس من الاصول بل من الفقه اذ المعنىٰ انه يجب العمل بمقتضاه ففيه ان هذا فرع الحجية على ان جواز العمل ايضاً من ثمراتها ومن قال ان الحجية

لیست بمسألة اصلا لانها ضرورة دينية فقد بعد لانه وان سلم اناً فلا نسلم لِماً بل الحق انه من الكلام كحجية الكتاب والسنة لكن تعرض الاصولى لحجيتهما فقط لانهما كثر فيهما الشغب واما حجيتهما فمتفق عليه عند الامة ۔

ترجمه مع توضیح۔ اور علم اصول فقہ کے موضوع ادلہ اربعہ (کتاب اللہ وسنت واجماع وقیاس) اجمالی طور پر ہیں کیونکہ تفصیلاً ہر آیت وحدیث سے متعلق کلام وبحث فن تفسیر وفن حدیث میں ہوتی ہے۔اور ادلہ اربعہ حکم شرعی تک موصل ہونے میں سب مشترک ہیں اور جو یہ کہا گیا (تحریر کتاب میں) کہ اجماع وقیاس کے حجت ودلیل ہونے کی بحث علم اصول فقہ کے مسائل سے نہیں ہے۔ بلکہ علم فقہ کا مسئلہ ہے کیونکہ کسی شئی کے حجت ودلیل ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ اس شئی کے مقتضاء پر عمل واجب ہے اور وجوب عمل کا مسئلہ علم فقہ کے مسائل سے ہے تو اس میں یہ اعتراض ہے کہ یہ وجوب عمل حجت ہونے کی فرع ہے۔خود نفس حجیت نہیں علاوہ اس کے جواز عمل بھی تو اجماع وقیاس کی حجیت کے ثمرات سے ہے لہٰذا وجوب عمل کا دعویٰ عموماً صحیح ودرست نہیں۔اور جس نے کہا کہ اجماع وقیاس کے حجیت کی بحث یہ کسی علم کا مسئلہ نہیں کیونکہ یہ (حجت ہونا) ضروریات دینیہ سے ہے اور دینی بدیہیات سے ہے جو کسی علم کا مسئلہ نہیں ہوتے ،تو وہ شخص حق سے دور ہو گیا کیونکہ ان دونوں اجماع وقیاس کی حجیت کا ضروریہ دینیہ ہونا اگر اناً تسلیم کرلیا جائے کہ وہ محتاج دلیل نہیں پس ہمیں ان کی حجیت کا ضروریہ دینیہ ہونا لماً مسلم نہیں کہ کیوں وہ ضرورت دینیہ ہے لہٰذا دونوں کی حیثیت سے بحث ضروری ہے بلکہ حق یہ ہے کہ اجماع وقیاس کے حجت ودلیل ہونے کا مسئلہ علم کلام وعقائد کے مسائل سے ہے۔جیسے کہ کتاب اللہ وسنت کی حجیت کا مسئلہ علم کلام کے مسائل سے ہے۔لیکن اصولی کا صرف اجماع وقیاس کی حجیت کے درپے ہونا یہ اس لئے ہے کہ ان دونوں کی حجیت میں شور وشغب اور اختلافات زیادہ ہیں لیکن کتاب اللہ وسنت کی حجیت امت کے نزدیک متفق علیہ ہے اس لئے اصولی حضرات ان دونوں کی حجیت کے درپے نہیں ہوتے اور اس سے بحث نہیں کرتے۔

تحقیقات وتنقیحات

قوله وموضوعه الادلة الاربعة ۔ جب حضرت علام علم فقہ کی تعریف اضافی ولقبی اور اسماء علوم کی بحث سے فارغ

ہو گئے تو فرمایا و موضوعہ اب یہاں سے اصول فقہ کے موضوع سے متعلق کلام فرمار ہے ہیں اور فن میں جس شئی کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اس شئی کو اس کا موضوع کہا جاتا ہے اور عوارض ذاتیہ ان عوارض کو کہتے ہیں جو شئی کو بلا واسطہ یا جزء کے یا خارج مساوی کے واسطے سے عارض ہوں اور عوارض ذاتیہ کے مقابل کو عوارض غریبہ کہتے ہیں ۔اور عوارض غریبہ ان عوارض کو کہتے ہیں جو شئی کو خارج عام یا خاص یا امر مبائن کے واسطے سے عارض ہوں اور شئی کے کل عوارض چھ ہوتے ہیں ۔تین اعراض ذاتیہ ہیں اور تین اعراض غریبہ کہلاتے ہیں ۔علم وفن میں موضوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے اعراض غریبہ سے بحث نہیں کی جاتی تفصیلات کتب منطق سے معلوم ہوں گی ۔اور علم اصول فقہ کے موضوع ادلہ اربعہ کتاب وسنت واجماع وقیاس اجمالاً ہیں اور حکم شرعی ومسئلہ شرعیہ تک موصل ہونے میں سب مشترک ہیں اور اسی اشتراک کی وجہ سے علم اصول فقہ تعدد موضوع کے ہوتے ہوئے متعدد علم نہیں ہوا چونکہ تمایز علوم تمایز موضوعات کی وجہ سے ہوتا ہے ۔اور اصول فقہ کے موضوع کتاب اللہ وسنت واجماع وقیاس چاروں ہیں تو قیاس چاہتا ہے کہ علم اصول فقہ چار علم ہو جائے ۔مگر ایسا نہیں کیونکہ چاروں سے بحث ایک ہی حیثیت سے ہوتی ہے اور وہ حیثیت واحدہ وجہت واحدہ کسی حکم شرعی تک موصل ہونا ہے ۔اور اگر ادلہ اربعہ سے بحث الگ الگ جہت وحیثیت سے ہوتی تو ضرور علم اصول فقہ چار علم ہوتا ۔جیسے علم نحو کے موضوع کلمہ وکلام دونوں ہیں مگر دونوں سے بحث ایک ہی جہت وحیثیت سے ہوتی ہے ۔اور جیسے علم منطق کے موضوع معرف وحجت ہیں ۔ان دونوں سے بحث ایک ہی جہت وحیثیت سے ہوتی ہے ۔علم نحو میں بحث اعراب وبناء کی حیثیت سے ہوتی ہے ۔اور علم منطق میں بحث کسی مجہول تک ایصال کی حیثیت سے ہوتی ہے اسی شبہ مذکور کو دفع کرنے کیلئے حضرت علام نے فرمایا۔ وھی مشترکۃ فی الایصال الی حکم شرعی۔

قولہ وما قیل ان البحث الخ. چونکہ اصول فقہ کے موضوع ادلہ اربعہ ہیں اور ان ادلہ کی حجیت کا اثبات اصول فقہ سے نہیں ۔تو اب ان حجج کی حجیت کس علم کا مسئلہ ہے تو اس میں بہت اختلافات ہیں بعض کا خیال ہے کہ وہ علم فقہ کا مسئلہ ہے اسی کی جانب حضرت علام نے اپنے قول ''وما قیل الخ'' سے اشارہ فرمایا۔

قولہ ففیہ ان ھذا الخ. حضرت علام کی جانب سے قائل مذکور پر یہ اعتراض ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ شئی کے حجت ودلیل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے مقتضاء پر عمل واجب ہے ۔لہٰذا حجیت کا مسئلہ مسائل فقہ سے ہے یہ لائق تسلیم نہیں ۔کیونکہ وجوب عمل شئی کے حجت ودلیل ہونے پر متفرع ہے نہ کہ وجوب عمل خود نفس حجیت ہے کیونکہ حجیت کا

مطلب یہ ہے کہ کسی شئ کا اس حیثیت سے ہونا کہ اس سے کوئی شئ ثابت کی جائے اور اس سے اس شئ پر استدلال کیا جائے لہٰذا اس کے مقتضاء پر وجوب عمل حجیت کے بعد ہے۔ وجوب عمل عین حجیت نہیں اور کلام و گفتگو اس بارے میں ہے کہ اثبات حجیت کس علم کا مسئلہ ہے۔ لہٰذا مسئلہ حجیت فقہ سے نہیں۔

قوله علی ان جواز العمل الخ ۔قائل مذکور پر حضرت علام کی جانب سے یہ دوسرا اعتراض ہے کہ حجیت کا مقتضاء صرف وجوب عمل ہی نہیں ہے۔ بلکہ اس کے ثمرات مترتبہ و متفرعہ سے جواز عمل بھی ہے لہٰذا وجوب عمل حجیت کو لازم نہیں ۔اور جب وجوب عمل لازم حجیت نہیں تو وجوب عمل کا دعویٰ عموماً و مطلقاً صحیح بھی نہیں۔

قولہ ومن قال ان الحجیة الخ۔ حضرت امام ابن ہمام علیہ الرحمۃ والرضوان نے فرمایا کہ اجماع وقیاس کی حجیت کسی علم وفن کا مسئلہ نہیں کیونکہ یہ ضرورت دینیہ و بداہت دینیہ ہے اس لئے کہ جس نے اجماع وقیاس کا معنی و مطلب سمجھ لیا اور حجیت کا معنی پہچان اور جان لیا اور یونہی جس نے کتاب وسنت کا معنی سمجھ لیا ان دونوں کے حجت ودلیل ہونے کا معنیٰ جان و پہچان لیا تو وہ قطعاً توقف نہ کرے گا اس بات کے حکم لگانے اور فیصلہ کرنے میں کہ یہ حجت ودلیل ہیں اور وہ اس بارے میں کسی دلیل یا تنبیہ کا محتاج نہ ہوگا۔ اور ضروریات و بدہیات اولیہ کسی علم کے مسائل سے نہیں ہوتے کیونکہ کوئی بھی مسئلہ یا تو وہ نظری ہوتا ہے یا بدیہی غیر اولی ہوتا ہے اور ان حجج کے حجیت کا مسئلہ بدہیات اولیہ دینیہ سے ہے۔ لہٰذا مسئلہ حجیت کسی علم کا مسئلہ نہیں۔ تو حضرت علام اپنے قول "ومن قال الخ" سے انھیں ابن ہمام علیہ الرحمہ والرضوان کی جانب تعریض کرتے ہوئے رد فرما رہے ہیں کہ جس نے یہ کہا کہ اجماع وقیاس کی حجیت کا مسئلہ کسی علم کا مسئلہ نہیں اس لئے کہ وہ ضرورت دینیہ و بداہت دینیہ ہے وہ حق وصواب سے دور ہو گیا۔ یعنی اس کا یہ قول مذکور درست نہیں اس لئے کہ اجماع وقیاس کی حجیت کا ضرورت دینیہ ہونا اگر چہ اِنًّا تسلیم بھی کر لیا جائے کہ وہ محتاج دلیل نہیں لیکن ہم کو لِمًّا ان کی حجیت کا ضروریہ دینیہ ہونا مسلم نہیں۔ لہٰذا ان کی لمیت سے بحث وتمحیص ضروری ہے۔ یعنی ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ اجماع وقیاس کی حجیت نفس الامر میں کسی دلیل کی محتاج نہیں بلکہ نفس الامر میں ان کی حجیت محتاج دلیل ہے۔ چونکہ حجت ودلیل کا مطالبہ کبھی بطور اِنّ ہوتا ہے اور کبھی بطور لِم ہوتا ہے۔ اب اگر معلول سے علت پر استدلال کیا جائے تو اس کو دلیل انی کہتے ہیں۔ اور اگر علت سے معلول پر استدلال کیا جائے تو اس کو دلیل لمی کہتے ہیں۔ تو مسئلہ حجیت اجماع وقیاس بطور اِنّ اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ وہ ضروریات دینیہ سے ہے مگر بطور لِم ہمیں مسلم نہیں۔ لہٰذا مسئلہ حجیت ہر اعتبار سے بدیہی نہیں بلکہ من وجہ نظری ہے۔ اور نظری ہونے کے اعتبار سے وہ مسئلہ علم وفن ہو سکتا ہے۔

قولہ بل الحق الخ۔ یعنی مسئلہ حجیت اجماع وقیاس کو علم فقہ کا مسئلہ قرار دینا درست نہیں۔ یونہی اسے کسی علم وفن کا مسئلہ نہ تسلیم کرنا اور مطلقاً اسے بدیہی سمجھنا اور ضروریہ دینیہ کہنا بھی درست نہیں۔ بلکہ حق وصواب یہ ہے کہ اجماع وقیاس کی حجیت کا مسئلہ علم کلام کا مسئلہ ہے۔ جیسے کتاب اللہ وسنت کی حجیت کا مسئلہ مسائل علم کلام سے ہے۔ لیکن چونکہ کتاب اللہ وسنت کی حجیت تمام امت مصطفویہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے نزدیک مسلم اور متفق علیہ ہے۔ اس لئے اصولیین ان دونوں کی حجیت کے درپے نہیں ہوتے اور ان کی حجیت سے بحث نہیں کرتے اور اجماع وقیاس کی حجیت یعنی ان دونوں کا حجت ودلیل شرعی ہونا اس میں شور وشغب واختلاف بہت زیادہ ہے۔ اس لئے اصولی صرف انھیں دونوں کی حجیت کے درپے ہوتا ہے اور وہ حضرات انھیں دونوں کی حجیت سے بحث کرتے ہیں۔ اور ان دونوں کی حجیت میں شور وہنگامے اور اختلاف کا حال یہ ہے کہ نظام معتزلی نے تو ایک دم اجماع ہی کا انکار کردیا ہے اور داؤد ظاہری نے صرف اجماع صحابہ کا انکار کیا اور فرقۂ زیدیہ وامامیہ وغیرہما نے تو صرف رسول پاک ﷺ کے اصحاب عترت کے اجماع کو معتبر جانا اور سمجھا اور اصحاب ظواہر قیاس کی حجیت کے مطلقاً منکر ہیں۔ انھیں سارے شور وشغب واختلافات کی وجہ سے اصولیوں نے اجماع وقیاس کی حجیت سے بحث کیا اور ان کی حجیت کا اثبات ضروری جانا بخلاف حجیت کتاب اللہ وسنت کے کہ ان دونوں کی حجیت عند الامہ مسلم ومتفق علیہ ہے۔ اس لئے ان دونوں کی حجیت سے اصولیوں نے تعرض نہیں کیا کیونکہ ان دونوں کی حجیت کا اثبات ضروری نہیں۔

وفی موضوعیّہ الاحکام اختلاف والحق لا وانما الغرض التصویر والتنویع لیثبت انواعہا لانواع الادلۃ ومامن علم الا ویذکر فیہ الاشیاء استطراداً وتتمیماً وترمیماً لہ وفائدتہ معرفۃ الاحکام الشرعیۃ وھی سبب الفوز بالسعادۃ الابدیۃ۔

ترجمہ مع توضیح

اور احکام فقہیہ کے علم اصول فقہ کے موضوع ہونے میں اختلاف ہے اور حق احکام کا موضوع نہ ہونا ہے۔ اور اصول کی کتابوں میں حکم کے ذکر کرنے سے غرض ومقصود انواع حکم کا بیان کرنا اور اس کے معنی کا نقشہ کھینچنا ہے۔ تاکہ احکام فقہیہ کے اقسام کو ادلہ شرعیہ کے اقسام سے ثابت کیا جاسکے اور کوئی علم نہیں مگر اس میں کچھ اشیاء مقصود کے علاوہ طبعاً اور مقصود کے تکملہ اور اس کی اصلاح کیلئے ذکر کی جاتی ہیں اور علم اصول فقہ کا فائدہ ادلہ شرعیہ سے احکام شرعیہ کی معرفت حاصل کرنا اور اس کا پہچاننا ہے اور احکام شرعیہ کی معرفت سعادت اخرویہ ابدیہ کے ساتھ کامیابی کا سبب ہے۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ وفی موضوعیۃ الاحکام الخ۔ اصول فقہ کے موضوع کے سلسلہ میں علماء کرام کا اختلاف ہے کہ آیا اصول فقہ کے موضوع صرف ادلہ اربعہ کتاب اللہ وسنت واجماع وقیاس ہیں یا اس کے موضوع ادلہ واحکام شرعیہ دونوں ہیں۔
چنانچہ صاحب احکام شوافع سے، اور صدر الشریعہ احناف سے، یہ دونوں حضرات قائل ہیں کہ اصول فقہ کے موضوع ادلہ واحکام دونوں ہیں اور جمہور علماء جیسا کہ مشہور ہے ان کے نزدیک احکام شرعیہ اصول فقہ کے موضوع سے خارج ہیں۔ اصول فقہ کے موضوع صرف ادلہٗ اربعہ ہیں اسی کو حضرت علام نے اختیار فرمایا اور فرمایا والحق لا۔ یعنی حق وصواب احکام شرعیہ کا اصول فقہ کا موضوع نہ ہونا ہے اصول فقہ کے موضوع صرف ادلہٗ اربعہ ہیں۔ احکام موضوع نہیں ہیں۔

قولہ وانما الغرض التصویر الخ۔ یہ اس شبہ کا ازالہ ہے کہ جب احکام اصول فقہ کے موضوع نہیں ہیں تو پھر اصول کی کتابوں میں احکام کی بحث کیوں ذکر کی جاتی ہے۔ اسی شبہ کو دفع کرتے ہوئے حضرت علام فرماتے ہیں وانما الغرض التصویر یعنی اصول کی کتابوں میں حکم کے ذکر سے غرض ومقصود معنیٔ حکم کا اور اس کے انواع واقسام کا بیان کرنا ہے۔ اور اسکی تصویر کشی ہے۔ نہ کہ حکم کے عوارض ذاتیہ سے بالذات بحث کرنا ہے۔ تاکہ ادلہٗ شرعیہ کے انواع واقسام سے احکام شرعیہ کے انواع واقسام کو ثابت کیا جاسکے کہ کس قسم کا حکم شرعی کس قسم کی دلیل شرعی سے ثابت ہوسکتا ہے۔ اور ثابت کیا جاسکتا ہے اور ہر علم وفن میں کچھ اشیاء مقصود بالذات کے سوا تبعاً مذکور ہوتی ہیں۔ اور مقصود کی تکمیل وتتمیم اور اسکی اصلاح ودرستگی کیلئے ذکر کی جاتی ہیں اسی اعتبار سے احکام کی بحث بھی اصول کی کتابوں میں تبعاً مذکور ہوتی ہے۔

قولہ وفائدتہ معرفۃ الاحکام الخ۔ حضرت علام جب اصول فقہ کے موضوع کے بیان سے فارغ ہوگئے تو وہ امر ثالث جو اصول فقہ کی غرض وغایت ہے اس کا آغاز فرمایا اور فرمایا وفائدتہ معرفۃ الاحکام الخ۔ یعنی اصول فقہ کا فائدہ اور اس کی غرض وغایت ادلہٗ شرعیہ کے ذریعہ احکام شرعیہ کی معرفت حاصل کرنا، اور اسکا جاننا پہچانا ہے۔ اور احکام شرعیہ کی معرفت سے مراد احکام شرعیہ کے استنباط واستخراج کی کیفیت کی معرفت حاصل کرنا ہے نہ کہ خود احکام شرعیہ کی معرفت مراد ہے۔ کیونکہ احکام شرعیہ کی معرفت اصول فقہ سے نہیں حاصل ہوتی ہے بلکہ احکام شرعیہ کی معرفت علم فقہ کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔ اور احکام شرعیہ کی معرفت سعادت اخرویہ، ابدیہ کے ساتھ کامیابی وکامرانی کا سبب

وذریعہ ہے جوانسان کی زندگی کا مقصد اصلی ہے۔

تنبیه۔ فائدہ، غایت، غرض، علت غائی یہ چار الفاظ ہیں جوقریب المعانی ہیں فاعل کے فعل پر جواثر مرتب ہوتا ہے اگر فاعل کے فعل کا باعث نہ ہوتو اس اثر کو فائدہ اور غایت کہتے ہیں فائدہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وہ فعل کا ثمرہ اور نتیجہ ہے اور غایت اس لئے کہتے ہیں کہ اس اثر کے مرتب ہونے پر فعل کی نہایت ہو جاتی ہے۔اور اگر وہ اثر فاعل کے فعل کا باعث ہوتو اس اثر کو فاعل کی غرض اور فعل کی علت غائی کہتے ہیں۔

المقالة الاولیٰ فی المبادی الکلامیة ومنها المنطقیة لانهم جعلوه جزأ من الکلام وقد فرغنا عنها فی السلم والافادات وا للآ ن نذکر طرفا ضروریا النظر وهو ترتیب المعقول لتحصیل المجهول واجب لانه مقدمة الواجب البسیط لا یکون کاسباً لانه لا یقبل العمل ولا مکتسباً لان العارض لا یفید الکنه۔

ترجمہ مع توضیح

پہلا مقالہ ان مبادی کے بیان میں ہے جوعلم کلام کے مسائل سے ہیں اور ان مبادئ کلامیہ سے مبادی منطقیہ ہیں کیونکہ متاخرین نے منطق کوعلم کلام کا جزء بنا دیا ہے۔اور ہم سلم اور افادات میں مبادی منطقیہ سے فارغ ہو چکے اور اس وقت ہم مبادئ کلامیہ سے بعض ضروری اشیاء کو ذکر کریں گے نظر مجہول کے حاصل کرنے کیلئے امور معلومہ کو ترتیب دینا ہے۔ یہ نظر واجب ہے کیونکہ نظر واجب کا مقدمہ وموقوف علیہ ہے۔اور مقدمۂ واجب، واجب ہوتا ہے بسیط کاسب نہیں ہوتا کیونکہ بسیط عمل ترتیب کو قبول نہیں کرتا اور بسیط مکتسب بھی نہیں ہوتا۔کیونکہ عارض کنہ ذات کا فائدہ نہیں دیتا۔

تحقیقات وتنقیحات

قوله المقالة الاولیٰ فی المبادی الکلامیه الخ۔ حضرت علام مقدمہ کے بیان سے جب فارغ ہو گئے۔ تو ان مقالات ثلثہ کے بیان کا آغاز فرمایا جو مبادی کے بیان میں ہیں اور فرمایا المقالة الاولیٰ الخ۔ یعنی پہلا مقالہ ان مبادی کے بیان میں ہے جو علم کلام اور اس کے مسائل سے متعلق ہیں اور وہ اصول فقہ کے مبادی ہیں۔اور علم کلام کا اصول فقہ کے مبادی سے ہونا واضح ہے کیونکہ علم اصول فقہ میں ادلۂ اربعہ سے بحث کی جاتی ہے۔اور ادلۂ اربعہ کی

معرفت علم کلام سے حاصل ہوتی ہے۔اس لئے کہ علم کلام میں اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے وجود سے بحث ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے۔اور کلام اس کی صفت پاک ہے۔اور قرآن مقدس کلام اللہ غیر مخلوق ہے اور قرآن مقدس جس ذات جامع الصفات پر نازل ہوا وہ رسول ہیں اور خاتم النبیین ہیں اور ان کے افعال واقوال احادیث ہیں اور ان کی امت کا کسی مسئلہ پر اتفاق کر لینے کا نام اجماع ہے۔اور اصل کا فرع میں علت مشترکہ کی وجہ سے حکم لگانے کا نام قیاس ہے۔اور چاروں چیزیں شرع مطہر کی حجت ودلیل ہیں۔تو معلوم ہوگیا کہ مسائل کلامیہ اصول فقہ کے مبادی سے ہیں۔اور مبادیٔ کلامیہ سے مبادی منطقیہ ہیں کیونکہ متاخرین نے منطق کو علم کلام کا جزء قرار دیا ہے۔اور انھوں نے منطق کو علم کلام کا جزء اس وجہ سے بنادیا ہے کہ کلام میں مقصود بالذات استدلال کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات اور اس کی وحدانیت وغیرہا کا اعتقاد حاصل کرنا ہے۔ اور استدلال قواعد منطق کی رعایت سے تام ہوتا ہے ۔لہٰذا استدلال میں قواعد منطق کی رعایت ضروری ہے اس لئے حضرات متاخرین نے منطق کو علم کلام کا جزء قرار دیا ہے ۔اور حضرت علام کا یہ قول منہا المنطقیۃ ایک شبہ کا ازالہ ہے جو شبہ صاحب تحریر نے ''تحریر'' میں ذکر کیا ہے کہ مباحث نظر (مسائل منطقیہ) کو مبادیٔ کلامیہ کہنا درست نہیں کیونکہ منطق کی نسبت سارے علوم کی جانب یکساں ہے (کہ وہ سارے علوم کیلئے آلہ ہے) جواب یہ ہے کہ حضرات متاخرین نے منطق کو علم کلام کا جزء بنادیا ہے تو اس کی نسبت سارے علوم کی جانب یکساں وبرابر نہیں لہٰذا متاخرین کے جزء قرار دینے کی وجہ سے مباحث نظر ومنطق کو مبادیٔ کلامیہ کہنا بعید نہیں بلکہ درست ہے کہ علم منطق علم کلام کا متاخرین کے یہاں جزء ہے۔تو مباحث نظر ومنطق کو مبادیٔ کلامیہ سے موسوم کرنا قطعاً درست ہے۔اور حضرت علام اپنی کتاب سلم العلوم اور افادات میں مباحث منطقیہ کے بیان سے فراغت حاصل کر چکے اور یہاں مسلم الثبوت میں اس وقت کچھ وہ مباحث ومبادیٔ کلامیہ بیان کر رہے ہیں جن کی حاجت شدیدہ ہے۔خواہ وہ مبادی منطق سے ہوں یا نہ ہوں۔

قولہ النظر وهو ترتيب المعقول الخ. یعنی کسی مجہول نظری کو حاصل کرنے کیلئے امور معقولہ ومعلومہ کو ترتیب دینے کو نظر کہتے ہیں اور نظر کا اطلاق بہت سے معانی پر ہوتا ہے۔کبھی ابصار کے معنیٰ میں آتا ہے اور کبھی التفات نفس الی المعقولات کے معنیٰ میں آتا ہے اور کبھی انتظار کے معنیٰ پر اطلاق ہوتا ہے اور کبھی نظر بمعنیٰ مقابلہ بولا جاتا ہے۔کما فی المناظرة الرشيديه. اور رحمت ورافت کے معنیٰ میں آتا ہے اور کبھی اعتبار کے معنیٰ پر نظر کا اطلاق ہوتا ہے۔اور

متکلمین کے یہاں اوران کے عرف میں نظر کا معنیٰ اعتبار ہوتا ہے اور علامہ ابن حاجب نے اپنی کتاب مختصر میں نظر کی تعریف اس طرح کیا ہے۔ النظر الفکر الذی یطلب به علم او ظن. یعنی نظر اس فکر کو کہتے ہیں جس فکر کے ذریعہ کوئی علم یا ظن مطلوب ومقصود ہو۔ اور شارح مختصر قاضی عضد الدین نے نظر کی تعریف اس طرح کیا ہے۔ هو انتقال النفس فی المعانی بالقصد وذلك قد یکون لطلب علم او طلب ظن فیسمیٰ نظراً او قد لا یکون کذلك کاکثر حدیث النفس فلا یسمیٰ نظراً. یعنی نظر قصد وارادہ کے ساتھ معانی میں نفس کے منتقل ہونے کو کہتے ہیں۔ یہ انتقال نفس کبھی تو طلب علم یا طلب ظن کیلئے ہوتا ہے اگر یہ انتقال طلب علم یا طلب ظن کیلئے ہے تو اسے نظر کہا جاتا ہے اور اگر انتقال نفس طلب علم یا طلب ظن کیلئے نہیں ہے تو اس کو نظر نہیں کہیں گے جیسے نفس کی اکثر باتیں اور حضرت علام نے علامہ تفتازانی علیہ الرحمہ کی اتباع کرتے ہوئے فرمایا۔ النظر وهو ترتیب المعقول لتحصیل المجهول۔ اور علامہ تفتازانی نے ''تہذیب'' میں نظر کی تعریف اس طرح کی ہے۔ هو ملاحظة المعقول لتحصیل المجهول یعنی امر غیر معلوم کے حاصل کرنے کیلئے امر معلوم کی جانب نفس کے متوجہ ہونے کو نظر کہتے ہیں۔ اور حضرت علام کے نزدیک نظر وفکر کا ایک ہی مفہوم ومعنیٰ ہے۔ جیسا کہ آپ کی کتاب ''سلم العلوم'' کی عبارت سے ظاہر ہے آپ ''سلم العلوم'' میں رقم طراز ہیں۔ فلا بد من ترتیب امور للاکتساب وهو النظر والفکر۔ اور کبھی نظر وفکر میں فرق کیا جاتا ہے۔ کہ نظر مجہول کے حاصل کرنے کیلئے معقولات وامور معلومہ کی جانب نفس کے ملاحظہ کو کہتے ہیں۔ اور فکر مبادی سے مطالب کی جانب اور مطالب سے مبادی کی جانب تدریجاً انتقال کو کہتے ہیں۔ نظر وفکر کا یہ معنیٰ جو حضرت علام نے ترتیب المعقول الخ سے بیان کیا متاخرین کے یہاں معتبر ومقبول ہے اور یہ نظر و فکر واجب ہے کیونکہ نظر واجب (معرفت الٰہیہ) کا مقدمہ وموقوف علیہ ہے۔ کہ ادائے واجب قطعی نظر پر موقوف ہے۔ اور ادائے واجب کا مقدمہ بھی واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا نظر واجب ہے اور ادائے واجب قطعی سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات پر تمام احکام واخبار کے ساتھ ایمان لانا ہے۔ یہ ایمان باللہ قطعی الوجوب ان آیات قطعیہ کی وجہ سے ہے جو اس کے وجوب پر دال ہیں۔ جیسے ارشاد ربانی ہے۔ ومن لم یومن بالله ورسوله فانا اعتدنا للکفرین سعیراً۔ اس کے علاوہ بہت سی آیات قطعیہ ہیں جو ایمان باللہ کے وجوب پر دلالت کرتی ہیں۔ کیونکہ وعیدیں تارک واجب ہی کیلئے ہوتی ہیں۔ نیز ایمان باللہ عقلاً بھی واجب ہے۔ کیونکہ شکر منعم کا حسن اور کفران منعم کا قبح عقلوں میں

مرکوز ہے۔ شرع مطہر پر موقوف نہیں ایمان باللہ شکر منعم ہے اور کفر وتکذیب کفران منعم ہے ایمان باللہ حسن لنفسہ ہے اور کفر قبیح لذاتہ ہے۔ دونوں کا حسن وقبح سقوط کا احتمال نہیں رکھتا۔ اور حضرت علام کے قول مقدمة الواجب میں واجب سے مراد معرفت الٰہیہ ہے۔ اور بعض لوگوں نے اس واجب سے مراد فقہ وعقائد لیا ہے کہ یہ دونوں واجب ہیں اور نظری ہیں نظر پر دونوں موقوف ہیں۔

قوله البسيط لا يكون كاسباً الخ. یعنی بسیط کسی شئی آخر کیلئے کاسب نہیں ہوتا خواہ وہ شئی بسیط ہو یا مرکب اس سے کوئی دوسری شئی حاصل نہیں کی جاسکتی کیونکہ وہ عمل ترتیب ونظر کو قبول ہی نہیں کرتا اس لئے کہ ترتیب ونظر کیلئے کثرت ضروری ہے جو بالکل بدیہی ہے اور بساطت کثرت کے بالکل منافی ہے۔ اس لئے بسیط سے کوئی دوسری شئی حاصل نہیں کی جاسکتی اور بسیط مکتسب بھی نہیں ہوسکتا یعنی بسیط کو کسی شئی آخر سے خواہ بسیط ہو یا مرکب حاصل بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ جس شئی سے بسیط کو حاصل کریں گے وہ شئی یا تو بسیط ہوگی یا مرکب ہوگی۔ شق اول کا بطلان ابھی ہو چکا کہ بسیط سے کوئی دوسری شئی حاصل نہیں کی جاسکتی کہ وہ عمل ترتیب ونظر کا قابل ہی نہیں ہے۔ شق ثانی اس لئے باطل ہے کہ وہ شئی مرکب جس سے بسیط کو حاصل کریں گے وہ بسیط کیلئے عارض ہی ہوگی جزء وعین تو نہیں ہوسکتی کیونکہ بساطت کے جزء وعین ہونا منافی ہے۔ لا جرم وہ شئی مرکب عارض ہی ہوگی اور عارض کسی بھی ماہیت کے علم بالکنہ کا فائدہ نہیں دیتا کہ وہ خارج عن الماہیت ہوتا ہے لہٰذا بسیط مکتسب بھی نہیں ہوسکتا۔ اور شق ثانی کا ابطال اس طرح بھی کیا جاسکتا ہے کہ وہ شئی مرکب جس سے بسیط کو حاصل کریں گے یا تو وہ بسیط کیلئے ذاتی ہوگی یا عرضی ہوگی یا ذاتی وعرضی دونوں سے مرکب ہوگی۔ شق اول باطل ہے کیونکہ ایسی صورت میں بسیط مکتسب کا بسیط ہونا باقی نہ رہے گا۔ اور شق ثانی اس لئے باطل ہے کہ عرضی کنہ وماہیت کا فائدہ نہیں دیتی جو علم حقیقی ہے۔ اور شق ثالث اس لئے باطل ہے کہ داخل وخارج سے مرکب، خارج ہوتا ہے اور خارج علم بالکنہ کا فائدہ نہیں دیتا۔

فائدہ: لفظ بسیط کا اطلاق کئی معنوں پر ہوتا ہے اول یہ کہ جس کیلئے بالکل اجزاء نہ ہوں لا جزء لہ جیسے باری تعالیٰ شانہ فانه بسيط ذهناً وخارجاً ثانی یہ کہ جس کے اجزاء مقدار یہ حدورسم میں مساوی ہوں جیسے پانی کہ اس کا ہر جزء پانی ہے۔ ثالث یہ کہ جس کے اجزاء وضع وطبع کے اعتبار سے متبائن نہ ہوں اسی معنیٰ ثالث کے اعتبار سے فلک کو فلاسفہ بسیط کہتے ہیں کہ وہ مختلف طبائع اجسام سے مرکب نہیں اور کبھی بسیط کا اطلاق قلت وکثرت اجزاء کے اعتبار سے ہوتا

ہے۔ جیسے قضیہ بسیطہ ومرکبہ، حالانکہ ہر قضیہ مرکب ہوتا ہے قضیہ بسیطہ میں چونکہ ایک ہی نسبت (خواہ نسبت ایجابیہ ہو یا سلبیہ) ہوتی ہے اس لئے اس کو بسیطہ کہتے اور قضیہ مرکبہ نسبت ایجابیہ وسلبیہ دونوں سے مرکب ہوتا ہے۔ اس لئے اس کو مرکبہ کہتے ہیں۔

الماهية المطلقة موجودة والالكان لكل قطرة من الماء حقيقة علىٰ حدة وقد تقرر تماثل الجواهر وفيه ما فيه اقول على طور الحكمة لانه لو كان الجزء حقا فليكن قائمة كل ضلع منها جزء ان فالوتر لا يكون ثلثة بالحمارى ولا اثنين بالعروسى بل بينهما فبطل الجزء فثبت الاتصال فلزم الاتحاد حقيقة لان المتبائنين لا يتصلان بل يتماسان كما قال ابن سينا فافهم ان هذاالسانح عزيز۔

ترجمه مع توضيح

ماہیت مطلقہ یعنی جس میں عوارض سے اقتران اور تجرد کا کوئی لحاظ نہ ہو، لابشرط شئی کے مرتبہ میں ہو وہ خارج میں موجود ہے اگر ماہیت مطلقہ موجود فی الخارج نہ ہو تو پانی کے ہر قطرے کی حقیقت کا الگ الگ ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ تماثل جواہر اوران کا ایک حقیقت میں متحد ہونا ثابت ہو چکا ہے اور یہ ماہیت مطلقہ کے وجود ہی کی تقدیر پر ہوسکتا ہے۔ اوراس میں وہ ہے جو ہے یعنی اثبات تماثل جواہر کی دلیل میں اعتراض ہے تماثل بین الجواہر واتحاد فی الحقیقت کے اثبات میں فلسفہ وحکمت کے طریقہ پر میں کہتا ہوں کہ اگر جزء لایتجزی حق ہواور موجود فی الخارج ہو کہ اس سے جسم کی ترکیب ہوسکے تو چاہئے کہ ایک زاویہ قائمہ ہو کہ جس کی ہر ضلع دو جزء کی ہو تو وتر یعنی وہ خط جو دونوں ضلعوں کے مابین واصل ہے شکل حماری کی وجہ سے تین جزء کا نہیں ہوگا۔ اور وہ وتر شکل عروسی کی وجہ سے دو جزء کا بھی نہیں ہوسکتا بلکہ وہ تین اور دو کے درمیان ہوگا۔ یعنی دو جزء سے زائد ہوگا اور تین جزء سے کم ہوگا۔ لہٰذا جزء لایتجزی باطل ہوگیا کہ دو اور تین کے بیچ میں کوئی عدد نہیں۔ جب جزء باطل ہوگیا تو اتصال ثابت ہوگیا تو اجزاء متصلہ میں حقیقت نوعیہ کے اعتبار سے اتحاد لازم آیا۔ اس لئے کہ دو متبائن متصل نہیں ہوسکتے بلکہ صرف وہ متماس ہوتے ہیں۔ اور دونوں کے درمیان سطح بالفعل فاصل ہوتی ہے۔ جیسا کہ ابوعلی بن سینا نے کہا لہٰذا اس کو سمجھو بلاشبہ یہ تقریر دلیل عمدہ اور نادر ہے۔

تحقیقات و تنقیحات

قوله الماهية المطلقة الخ۔ ماہیت شئی حقیقت شئی، شئی من حیث ھوھو کو کہتے ہیں اور ماہیت کا اطلاق کبھی امر معقول پر ہوتا ہے۔ اور ماہیت کے تین اعتبارات ہوتے ہیں۔ ماہیت کبھی عوارض کے اقتران کے ساتھ ملحوظ ہوتی ہے۔ اور کبھی عوارض سے تجرد کے ساتھ ملحوظ ہوتی ہے اور کبھی عوارض کے ساتھ اقتران و تجرد کا کوئی لحاظ نہیں ہوتا اب اگر عوارض سے اقتران کے ساتھ ملحوظ ہو تو اسے ماہیت بشرط شئی کہتے ہیں اور ماہیت مخلوطہ بھی کہتے ہیں اور اگر تجرد کے ساتھ ملحوظ ہو تو اسے ماہیت بشرط لاشئی کہتے ہیں اور ماہیت مجردہ بھی کہتے ہیں۔ اور اگر اس کے ساتھ اقتران و تجرد کا کوئی لحاظ نہ ہو تو اسے ماہیت بلاشرط شئی کہتے ہیں اور اسے ماہیت مطلقہ بھی کہتے ہیں۔ اور ماہیت مخلوطہ و ماہیت بشرط شئی کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ بالاتفاق ماہیت مخلوطہ خارج میں موجود ہے۔ اور ماہیت مجردہ و ماہیت بشرط لاشئی کے سلسلہ میں بھی کوئی اختلاف نہیں بلکہ وہ بالاتفاق خارج میں موجود نہیں۔ اس کے عدم وجود فی الخارج پر اتفاق عقلاء ہے اور ماہیت مطلقہ کے بارے میں عقلاء کا اختلاف ہے آیا وہ خارج میں موجود ہے یا نہیں۔ محققین اسے موجود فی الخارج مانتے ہیں۔ انھیں موجود فی الخارج ماننے و کہنے والوں میں صاحب کتاب حضرت علام بھی داخل ہیں اسی لئے فرمایا۔ الماهية المطلقة موجودة الخ۔ یعنی ماہیت مطلقہ خارج میں موجود ہے۔ کیونکہ اگر ماہیت مطلقہ خارج میں موجود نہ ہو تو خارج میں صرف تشخصات محضہ ہوں گے جو آپس میں ایک دوسرے کے متبائن ہوں گے اور کوئی امر مشترک خارج میں موجود نہ ہوگا۔ اور ایسی صورت میں مثلاً پانی کے ہر قطرے کی ایک مستقل حقیقت ہونا لازم آئے گا جو باطل ہے کیونکہ اپنے مقام یعنی فلسفہ و حکمت میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جواہر میں تماثل و اتحاد فی الحقیقت ہے۔ اور وہ کسی ایک امر میں ضرور مشترک ہیں وہ امر مشترک صورت جسمیہ ممتدہ متصلہ ہے تماثل بین الجواہر کے ثبوت کیلئے کسی امر مشترک کا خارج میں موجود ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ ماہیت مطلقہ و حقیقت مشترکہ خارج میں موجود ہے۔ ورنہ تماثل بین الجواہر کا بطلان لازم آئے گا اور بطلان باطل تو حقیقت مشترکہ و ماہیت مطلقہ کا وجود فی الخارج ثابت۔ هذا هو المدعىٰ۔ اور حضرت علام نے اپنے قول فیہ مافیہ سے دلیل مذکور کے ضعف کی جانب اشارہ فرمایا ہے کہ دلیل مذکور پر اعتراض ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ منکرین اور نافین کے نزدیک تماثل کا معنیٰ اوصاف لازمہ منتزعہ سے

کسی ایک وصف اخص میں اشتراک مراد ہو نہ کہ اتحاد فی الحقیقت مراد ہو تو تماثل سے مراد اگر وصف اخص میں اشتراک منکرین کے نزدیک ہے۔تو تماثل جواہر کا قول بالکل درست ہے لیکن تماثل کا یہ معنیٰ ہر ایک کی حقیقت جداگانہ ہونے کے منافی نہیں جیسے سارے ممکنات وموجودات صفت امکان ووجود میں مشترک ہیں لیکن حقائق مختلف ہیں اور اگر تماثل جواہر سے مراد تمام جواہر کا متفق الحقیقت ومتحد الماہیت ہونا مراد ہے تو ایسی صورت میں ممکن ہے کہ تماثل جوہر کا قول ماہیت مطلقہ کے وجود کے قول پر متفرع ہو کہ اگر ماہیت مطلقہ خارج میں نہیں پائی جائے گی۔تو تماثل جواہر کا تحقق نہ ہوگا۔تو تماثل جواہر کا اثبات ماہیت مطلقہ کا اثبات ہے اور ماہیت مطلقہ کا اثبات تماثل جواہر کا اثبات ہے جو دور ہے اور دور باطل ہے لہٰذا تماثل جواہر کے اثبات سے ماہیت مطلقہ کا اثبات نہ ہو سکے گا۔

قوله اقول علی طور الحکمة لانه الخ۔ یعنی تماثل جواہر واتحاد فی الحقیقت کے اثبات کیلئے (کہ تماثل جواہر کے ثبوت پر ماہیت مطلقہ کا ثبوت ووجود فی الخارج موقوف ہے) میں فلسفیانہ طریقہ پر کہتا ہوں کہ عدم تماثل جس جزء لا یتجزی کے ثبوت ووجود پر موقوف ہے وہ جزء لا یتجزی اگر حق ہو اور موجود فی الخارج ہو اور اس سے جسم کی ترکیب ہے تو چاہئے کہ اس سے ایک ایسا زاویہ قائمہ فرض کیا جائے کہ جس کی ہر ضلع دو جزء کی ہو تو وتر سامنے والا خط دو ضلعین کے مابین واصل ہے وہ تین جزء کا نہیں ہوگا شکل حماری کی وجہ سے کیونکہ شکل حماری جو اقلیدس کے مقالہٴ اولیٰ کی بیسویں شکل ہے اس سے ثابت ہو چکا ہے کہ کسی بھی مثلث کے دو ضلع مل کر تیسرے سے بڑے ہوتے ہیں اور دونوں ضلعوں کی مقدار یہاں تین جزء ہے۔اس لئے کہ ایک جزء دونوں ضلعوں کے درمیان مشترک ہے۔تو اب اگر وتر بھی تین جزء کا ہو تو لازم آئے گا کہ وتر دونوں ضلعوں سے چھوٹا نہ ہو۔اور یہ شکل حماری سے ثابت شدہ کے خلاف ہے لہٰذا ضروری ہے کہ وتر تین جزء سے کم ہو اور وتر دو جزء کا بھی نہ ہوگا اس لئے کہ شکل عروسی جو اقلیدس کی سینتالیسویں (۴۷) شکل ہے۔اس سے ثابت ہو چکا ہے کہ مثلث قائمۃ الزاویہ کے وتر کا مربع دونوں ضلعوں کے مربع کے برابر ہوتا ہے۔اور یہاں صورت مذکورہ مفروضہ میں دونوں ضلعوں کا مربع آٹھ ہے۔اور دو کا مربع چار ہے۔اور جب وتر دو جزء کا ہوگا تو اس کا مربع دونوں ضلعوں کے مربع سے کم ہوگا کہ دونوں ضلعوں کا مربع آٹھ ہے تو ضروری ہے کہ وتر دو جزء سے زائد ہو تو وتر تین جزء کا حماری کی وجہ سے نہیں ہو سکتا اور دو جزء کا عروسی کی وجہ سے نہیں ہو سکتا بلکہ تین جزء سے کم ہوگا۔اور دو جزء سے زیادہ ہوگا۔اور دو اور تین کے درمیان کوئی عدد صحیح نہیں۔لہٰذا جزء باطل ہو گیا اور جب جزء باطل ہوا تو جوہر ممتد

متصل ثابت ہوااور دو صورت جسمیہ ممتدہ متصلہ جسے فلسفہ وحکمت کی کتابوں میں بیان کیا گیا ہے لہٰذا اجزاء متصلہ مفروضہ کا اتحاد حقیقت نوعیہ کے اعتبار سے لازم آیا کیونکہ دو متبائن جزء متحد و متصل نہیں ہوتے۔ بلکہ دونوں کے درمیان صرف تماس ہوتا ہے۔اور سطح دونوں جزء کے درمیان بالفعل فاصل ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ ماہیت مطلقہ خارج میں موجود ہے اور حضرت علام کی مذکورہ دلیل سے تماثل جواہر واتحاد فی الحقیقت ثابت ہوا اور اسی سے ماہیت مطلقہ کا وجود خارجی بھی ثابت ہوگیا۔اور یہی مدعیٰ و مقصود بھی تھا۔

اوراب ہم طلباء کی مزید معلومات کیلئے شکل حماری وشکل عروسی کی تقریر اور دونوں کی تصویر پیش کرتے ہیں۔شکل حماری اقلیدس کی بیسویں شکل ہے۔اس کا دعویٰ عام یہ ہے کہ کسی بھی مثلث کے دو ضلعے مل کر تیسرے سے بڑے ہوں گے اور دعویٰ خاص مثلاً مثلث ہے اس مثلث کے جن دو ضلعوں کو لو وہ دونوں مل کر تیسرے سے بڑے ہوں گے ہم کہتے ہیں کہ ج،ب، اور ا،ج مل کر ا،ب، سے بڑے ہوں گے صورتہ ہٰکذا۔

ہم ،ب،ج کو،ا،ج، برابر زائد کرکے ،ء، تک لاتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ ب،ء،ا،ب، سے بڑا ہے۔ یہاں تین مثلث ہیں اول پہلا والا اور دوسرا ،ا،ج،ء،اور تیسرا ،ا،ب،ء،دوسرے مثلث کا ،ء،زاویہ اور ا،زاویہ برابر ہے (بشکل مامونی) اور تیسرے مثلث کا زاویہ،ا،دو زاویوں کا مجموعہ ہے۔اس لئے یہ زاویہ ،ء، سے بڑا ہے اور تیسرے مثلث کے زاویہ ،ء، کا وتر ،ا،ب، ہے اور زاویہ ،ا، کا وتر ،ء، ہے۔چونکہ ثابت ہے کہ بڑے زاویہ کا وتر بڑا اور چھوٹے زاویہ کا وتر چھوٹا ہے۔اس لئے ،ب،ء، یقیناً ،ا،ب، سے بڑا ہے۔

شکل عروسی اقلیدس کی سینتالیسویں شکل ہے اس سے بہت مقاصد میں فلاسفہ کام لیتے ہیں اس کا دعویٰ عام یہ ہے کہ جس کسی مثلث کا کوئی زاویہ قائمہ ہو تو اس زاویہ قائمہ کے سامنے والے وتر کا مربع مابقیہ دونوں ضلعوں کے مربعوں کے برابر ہوگا۔اور دعویٰ خاص مثلاً

ایک مثلث ہے جس میں ،ب،ا،ج، زاویہ قائمہ ہے۔تو ،ج،ب، کا مربع تنہا ،ا،ج، کے مربع اور ،ا،ب، کے مربع کے برابر ہوگا یعنی اس مثال مخصوص میں ہم مان لیتے ہیں کہ ،ا،ب،۴ انچ ہے اور ،ا،ج،۳ انچ ہے۔اس لئے ۴ کا مربع

۱۶ ،اور تین کا مربع ۹ یعنی دونوں ۲۵ ہے تو ،ج،ب کا مربع ۲۵ ہوگا یعنی ،ج،ب،کی مقدار پانچ انچ ہے یعنی ،ب،ج=ب،ا+ا،ج، کے ہے۔مثال مخصوص میں ہر تینوں ضلعوں کا مربع بناؤ اور سمجھو۔

ضروری تنبیہ۔فلاسفہ و متکلمین کا اختلاف ہے کہ اجسام بسائط (آگ، پانی، ہوا، مٹی)اجزاء لایتجزیٰ سے مرکب ہیں۔یا ہیولیٰ وصورت سے مرکب ہیں فلاسفہ ہیولیٰ وصورت سے اجسام کا ترکب مانتے ہیں اور حضرات متکلمین اجسام کا ترکب اجزاء لایتجزیٰ سے تسلیم کرتے ہیں۔اور شرعاً یہی حق ہے کہ اجسام جزء لایتجزیٰ سے مرکب ہیں اس سلسلے میں مزید معلومات کیلئے امام احمد رضا قدس سرہ کی تصنیف منیف ''الکلمة الملهمة '' کا مطالعہ کیا جائے تو آپ پر حق ظاہر ہوجائے گا۔انشاء اللہ تعالیٰ۔

فائدہ

ایک خط مستقیم پر ایک خط مستقیم کھینچنے سے جو زاویہ بنتا ہے اسے زاویہ قائمہ کہتے ہیں۔اور زاویہ قائمہ ۹۰ درجہ کا ہوتا ہے۔اور اگر زاویہ ۹۰ درجہ سے کم ہے تو اسے زاویہ حادہ کہا جاتا ہے۔اور زاویہ ۹۰ درجہ سے زائد ہو تو اسے زاویہ منفرجہ کہتے ہیں نقشہ میں ملاحظہ کریں۔

زاویہ قائمہ
زاویہ منفرجہ
زاویہ حادہ
وتر

وتر اس خط کو کہتے جو دونوں ضلعوں کے مابین واصل ہوتا ہے۔اسے بھی نقشہ میں ملاحظہ کریں اور مربع کا معنیٰ یہ ہے کہ عدد کو فی نفسہ ضرب دینے پر جو حاصل ضرب ہو اور عدد خود اس مربع کا جذر ہے مثلاً ۴ کو ۴ میں ضرب دینے سے حاصل ضرب ۱۶ ہوتے ہیں تو یہ ۱۶ / ۴ کا مربع ہے۔اور خود چار، سولہ کا جذر ہے۔اور مربع کا مشہور معنیٰ وہ ہیئت مقدار ہے کہ جس کو چار حدیں گھیرے ہوں خواہ چاروں ضلعے برابر ہوں یا برابر نہ ہوں ۔مربع کے اس معنیٰ مفہوم میں شکل مستطیل بھی داخل ہے۔

جزء لایتجزیٰ۔وہ جوہر ذی وضع ہے جو کسی طرح تجزی اور انقسام کا قابل نہ ہو۔نہ قطعاً نہ کسراً نہ وہماً نہ فرضاً اور انھیں اجزاء لایتجزیٰ سے جنہیں ایٹم کہا جاتا ہے ہمارے متکلمین کے نزدیک اجسام کی ترکیب ہے۔اور فلاسفہ کے نزدیک

جسم کی ترکیب ہیولی وصورت سے ہے۔اوران کے نزدیک جزءلا یتجزی باطل ہے۔اوران کا مقصود ابطال جزء سے یہ ہے کہ جسم کی ترکیب ہیولی وصورت سے ثابت کریں اور پھراس سے عالم کی قدامت ثابت کریں۔فلاسفہ ہیولی کو قدیم کہتے ہیں۔اور ہیولی وصورت میں ان کے یہاں تلازم ہے۔کہ دونوں ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائے جا سکتے ہیں۔ اور ہیولی وصورت کے مجموعہ کو جسم کہتے ہیں لہذا جسم قدیم ہے اوران کے نزدیک خلاء محال ہے۔لہذا سارا عالم قدیم ہے اور اہل حق کے نزدیک ذات وصفات باری تعالی کے سوا کوئی شئی قدیم نہیں ہر شئی اور کائنات کا ذرہ ذرہ حادث وذو یبہ ہے۔مخرج من العدم الی الوجود ہے ارشاد ربانی ہے۔"بدیع السمٰوت والارض" یعنی مولی تعالی سارے آسمان وزمین کو از سر نو وجود بخشنے والا ہے۔اور حدیث شریف میں ارشاد ہے۔كان الله ولم يكن معه شیء اللہ تعالی تھا اور کچھ بھی نہیں تھا لہذا جملہ عالم حادث ہے۔

المعرف ما منع الوالج من الخروج والخارج من الولوج فيجب الطرد والعكس وجميع الايرادات على التعريف دعاوى ويكفى فى جوابها المنع وهو حقيقى ان كان بالذاتيات ورسمى ان كان باللازم ولفظى بلفظ اظهر مرادف وقد اجيز بالاعم و الذاتى ما فهمه فى فهم الذات وقيل ما لا يعلل وينتقض بالامكان اذ لا امكان بالغير واورد تعريف الماهية بنفسها واجزائها تحصيل الحاصل والعوارض خارجة فلا يتحصل بها الحقيقة والجواب ان التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلاً اذا رتبت وقيدت وهذا المجموع هو الحد الموصل الى الصورة الوحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء اجمالا وهو المحدود فهناك تحصيل امر لم يكن حاصلا فتدبر۔

ترجمہ مع توضیح

معرف وہ شئی ہے جو معرَّف میں داخل ہو اس کو نکلنے سے روکے اور جو معرف سے خارج ہو اس کو داخل ہونے سے منع کرے۔لہذا معرف کیلئے منع تلازم یعنی فی الثبوت اور جمع یعنی تلازم فی الانتفاء واجب وضروری ہے۔یعنی معرف کا جامع ومانع ہونا ضروری ہے۔اور وہ تمام اعتراضات جو تعریف پر وارد کئے جاتے ہیں وہ سب دعاوی ہیں کہ خود وہ دعوی پر مشتمل ہیں (لہذا اس اعتراض وارد کرنے والے کیلئے دلیل کا قائم کرنا ضروری ہے) اور ان اعتراضات کے جواب کیلئے منع یعنی لانسلم کہنا کافی ہے اور تعریف اگر ذاتیات کے ذریعہ ہو تو وہ تعریف حقیقی ہے اور اگر لازم وخارج عن الذات کے ذریعہ ہو تو وہ تعریف رسمی کہلاتی ہے۔اور اگر کسی ایسے لفظ اشہر واظہر سے تعریف ہو جو معرف کا

ہم معنی ہے تو وہ تعریف لفظی ہے اور تعریف لفظی کو اعم کے ذریعہ جائز کیا گیا ہے۔اور ذاتی وہ شئی ہے کہ جس کا فہم وادراک ذات کے فہم وادراک میں داخل ہو اور بعض لوگوں نے ذاتی کی تعریف میں کہا کہ ذاتی وہ ہے۔کہ جس کا ثبوت ذات کیلئے کسی علت کا معلل نہ ہو یعنی کسی علت کے واسطے سے نہ ہو۔اور ذاتی کی اس تعریف ثانی پر امکان خاص کے ذریعہ نقض واعتراض وارد کیا گیا ہے۔کیونکہ کوئی امکان،امکان بالغیر نہیں پھر بھی امکان ممکن کیلئے ذاتی نہیں ہے کہ اس کا ثبوت ممکن کیلئے بواسطہ علت نہیں اور اکتساب بالتعریفات کے ابطال کیلئے یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ شئی کی تعریف نفس ماہیت شئی سے یا اجزاء ماہیت سے تحصیل حاصل ہے (جو محال ہے) اور شئی کی تعریف عوارض سے جو خارج عن الماہیت ہیں اور عوارض سے حقیقت وماہیت کا علم بالکنہ حاصل نہیں ہو سکتا اور جواب یہ ہے کہ معرف کے اجزاء تفصیلیہ کے ساتھ جن تصورات کا تعلق ہے جب انھیں ترتیب دی گئی اور ایک دوسرے سے مقید کیا گیا تو یہ مجموع مرکب وہ حد ہے جو موصل ہے اس صورت وحدانیہ کی جانب جو حد تام کے جمیع اجزاء سے اجمالاً متعلق ہے۔اور وہ محدود ہے تو یہاں امر غیر حاصل کا حاصل کرنا ہے (اس لئے کہ مجمل مفصل کا مغائر ہوتا ہے) تو تم تدبر کرو۔

تحقیقات وتنقیحات

قوله المعرف ما منع الوالج الخ۔یعنی معرف بالکسر اصولیوں کے نزدیک وہ ہے کہ جو معرف بالفتح کے افراد میں داخل ہوا سے نکلنے نہ دے، نکلنے سے روکے۔اور جو معرف کے افراد سے خارج ہوا سے داخل نہ ہونے دے داخل ہونے سے روکے لہذا معرف بالکسر کیلئے جامع ومانع ہونا واجب وضروری ہے اصولیوں کے یہاں جامع ومانع تعریف ومعرف کو حد کہتے ہیں۔اور بعض اصولیوں کے نزدیک حد اسے کہتے ہیں جو شئی کو غیر سے تمیز دے اور جو شئی کو ممتاز کردے اور معرف بالکسر و تعریف ہم معنی ہے اور منطقیوں کے یہاں معرف وتعریف کی کبھی اس طرح تعریف کی جاتی ہے ما يحمل على الشیء لا فادة تصوره یعنی جو کسی شئی یعنی معرف بالفتح پر اس لئے محمول ہوتا کہ اس کے تصور وعلم کا فائدہ دے اور شئی کی نفس تعریف پر جتنے بھی ایراد واعتراض وارد کئے جاتے ہیں خواہ وہ ایراد واعتراض از قسم منع ہو یا نقض ومعارضہ ہو وہ ایرادات واعتراضات چونکہ خود دعاوی ضمنیہ پر مشتمل ہوتے ہیں اس لئے وہ ایرادات دعاوی ہیں کہ مشتمل بر دعوی ہوتے ہیں لہذا مورد کیلئے دلیل کا قائم کرنا ضروری ہے یعنی جس طرح نفس تعریف میں کوئی دعوی نہیں ہوا کرتا بلکہ معرف وشئی کی صرف تصویر کشی ہوتی ہے۔اس حیثیت سے اس پر کوئی بھی ایراد منع ونقض ومعارضہ سے

وارد نہیں کیا جا سکتا ہاں البتہ اس حیثیت سے کہ یہ تعریف دعاوی ضمنیہ کو متضمن ہے۔ اور دعویٰ پر مشتمل ہے مثلاً یہ حد ہے یہ رسم ہے یہ تعریف جامع ومانع ہے اس اعتبار سے تعریف پر بھی منوع ثلثہ منع ونقض ومعارضہ وارد کئے جا سکتے ہیں اسی طرح تعریف پر ایرادواعتراض میں دعاوی ضمنیہ ہوتے ہیں۔ اور دعویٰ نظری کیلئے دلیل پیش کرنا ضروری ہوتا ہے تو مورد کیلئے دعاوی ضمنیہ پر دلیل کا پیش کرنا ضروری ہے۔ ورنہ تعریف پر ان ایرادات واعتراضات کے جواب کیلئے صرف منع کافی ہے۔ مثلاً جب مورد نے تعریف کی جامعیت پر منع پیش کیا تو گویا اس نے تخلف کا دعویٰ کیا کہ فلاں فرد وشئی معرّف بالفتح کے افراد سے نکل جارہی ہے تو مجیب کیلئے اس کے جواب میں اتنا کہنا کافی ہے کہ "لا نسلم التخلف"

قوله وهو حقيقي ان كان الخ۔ یہاں سے حضرت علام قدس سرہ تعریف کی تقسیم فرمارہے ہیں کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں۔ تعریف حقیقی اور تعریف رسمی، اب اگر شئی کی تعریف اس کے ذاتیات یعنی اجزاء کے ذریعہ کی جائے تو وہ اصولیوں کے نزدیک تعریف حقیقی ہے۔ اور وہی منطقیوں کے نزدیک حد ہے اور اگر شئی کی تعریف شئی کے لوازم وعوارض کے ذریعہ کی جائے تو وہ تعریف رسمی ہے۔ جیسے انسان کی تعریف انسان کے ذاتیات حیوان ناطق سے کی جائے تو وہ اصولیوں کے نزدیک تعریف حقیقی ہے۔ اور منطقیوں کے یہاں اسے حدتام کہتے ہیں۔ اور جب انسان کی تعریف انسان کے عرضیات مثلاً ضاحک وکاتب کے ذریعہ کی جائے تو دونوں کے یہاں اسے تعریف رسمی کہتے ہیں۔ منطقیوں کے نزدیک تعریف حقیقی کا تقابل تعریف لفظی سے ہوتا ہے۔ خواہ تعریف ذاتیات کے ذریعہ کی جائے یا عرضیات کے ذریعہ کی جائے وہ سب کو تعریف حقیقی ہی کہتے ہیں۔ ان کے یہاں تعریف کی چاروں قسمیں حدتام، حدناقص، رسم تام، رسم ناقص سب تعریف حقیقی میں داخل ہیں۔ اور اصولیوں کے نزدیک حقیقی کا مقابل تعریف رسمی ہے۔ اور اگر شئی کی تعریف کسی ایسے لفظ اشہر واظہر سے کی جائے ومعرّف بالفتح کا مرادف وہم معنیٰ ہے تو اسے تعریف لفظی کہتے ہیں۔ جیسے الغضنفر اسد والسعدانة نبت۔ کہ لفظ اسد لفظ غضنفر اور لفظ نبت لفظ سعدانہ سے اظہر واشہر ہے اور جیسے العقار الخمر۔ کہ لفظ خمر لفظ عقار سے اظہر ہے۔ اور دونوں ہم معنیٰ ایک دوسرے کے مرادف ہیں دونوں کے معنیٰ شراب کے ہیں۔

قوله وقد اجيز بالاعم۔ یعنی تعریف لفظی لفظ عام سے بھی جائز ہے جیسے السعدانة نبت۔ میں کہ لفظ نبت لفظ سعدانہ سے اعم ہے۔ کہ سعدانہ مخصوص گھاس کو کہتے ہیں اور نبت مطلق گھاس کو کہتے ہیں۔ بلکہ متقدمین مناطقہ نے تو تعریف حقیقی کو بھی ذاتی اعم سے جائز کیا ہے۔ جیسے انسان کی تعریف حیوان سے کی جائے ان کے یہاں یہ تعریف حد ناقص کے اقسام میں داخل ہے۔ اور عرض عام سے بھی ان کے یہاں تعریف جائز ہے۔ جیسے انسان کی تعریف ماشی سے کی جائے ان کے یہاں عرض عام سے یہ تعریف رسم ناقص ہے۔ بلکہ انھوں نے عرض اخص سے بھی تعریف جائز رکھا ہے جیسے حیوان کی تعریف ضاحک سے کی جائے یا حیوان کی تعریف ناطق سے کی جائے۔ کیونکہ ناطق حیوان سے عرض اخص ہے۔ کہ حیوان کی حقیقت سے ناطق خارج ہے کما هو ظاهر على المتأمل۔ اور متاخرین مناطقہ کے نزدیک تعریف حقیقی عرض عام وغیرہ سے جائز نہیں کیونکہ انکے یہاں تعریف کا مقصود یا تو معرّف بالفتح کی کنہ وحقیقت پر مطلع ہونا ہے یا معرف کو معرّف کی جمیع ماعدا سے تمیز وامتیاز دینا ہے۔ اور عرض عام سے ان مذکورہ چیزوں میں سے کسی شئی کا بھی فائدہ حاصل نہیں ہوتا اس لئے ان کے یہاں تعریف بالعرض العام جائز نہیں ہاں اگر چند اعراض عامہ مل کر کسی شئی کا خاصہ بن جائیں تو ب ان کے یہاں بھی یہ تعریف جائز ہے۔ جیسے انسان کی تعریف ماشی مستقیم القامہ سے اور خفاش (چمگادڑ) کی تعریف طائر ولود سے کی جائے تو یہ تعریف متاخرین کے نزدیک بھی معتبر ہے اور پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ مناطقہ کے نزدیک تعریف لفظی تعریف حقیقی کا مقابل ہے۔ اور تعریف حقیقی کا اطلاق ایسی شئی کی تعریف پر ہوتا ہے۔ جس شئی کا نفس الامر میں وجود وتحقق معلوم ہو اور اگر نفس الامر میں شئی کا تحقق ووجود معلوم نہ ہو تو شئی کی وہ تعریف تعریف رسمی کہلاتی ہے۔ اور کتاب توضیح میں ہیکہ تعریف یا تو حقیقی ہے جیسے ماہیات حقیقیہ انسان گھوڑے وغیرہ کی تعریف یا تعریف رسمی ہے جیسے ماہیات اعتباریہ کلمہ وکلام اسم وغیرہ کی تعریف ہوتی ہے یہ تعریف تعریف رسمی ہے۔

قوله والذاتي ما فهمه فى فهم الذات۔ یعنی ذاتی اسے کہتے ہیں کہ جس کا فہم وادراک اور اس کا سمجھنا ذات کے فہم وادراک میں داخل ہو کہ جب ذات سمجھ لی جائے تو ذاتی بھی سمجھ لیا جائے۔ اور کبھی ذاتی کی تفسیر اس طرح کی جاتی ہے کہ شئی کا ذاتی اسے کہتے ہیں۔ جو مرتبہٗ ذات سے منتزع ہو اور کبھی ذاتی کی تفسیر اس طرح کی جاتی ہے۔ کہ ذاتی وہ ہے جو ذات شئی میں داخل ہو۔ اور علامہ ابن حاجب صاحب مختصر نے ذاتی کی تعریف اس طرح کیا ہے جسے حضرت علام قدس سرہ نے قيل مالا يعلل۔ سے بیان کیا ہے کہ ذاتی وہ ہے کہ جس کا ثبوت ذات کیلئے معلل نہ ہو۔ یعنی اس کا ثبوت ذات کیلئے کسی علت کے واسطہ وذریعہ سے نہ ہو اور ذاتی کی یہ تعریف امکان خاص سے منقوض ہو جارہی ہے۔ کیونکہ

امکان کا ثبوت ممکن کیلئے کسی علت کے واسطہ سے نہیں۔ کیونکہ کوئی امکان، امکان بالغیر نہیں اور کوئی ممکن، ممکن بالغیر نہیں ہوتا۔ تو ممکن کیلئے امکان غیر معلل ہے۔ تو ذاتی کی یہ تعریف مذکور امکان خاص پر صادق آرہی ہے۔ حالانکہ امکان ممکن کیلئے ذاتی نہیں بلکہ امکان ممکن کیلئے بلاشبہ عرضی ہے۔ تو ذاتی کی تعریف مذکور غیر کے داخل ہونے سے مانع نہیں۔ اس لئے یہ تعریف درست نہیں کیونکہ اصولیوں کے نزدیک تعریف کا جامع ومانع ہونا شرط ہے۔

قوله واورد تعريف الماهية بنفسها واجزائها الخ. یعنی تعریف کے ذریعہ اکتساب کو باطل کرنے کیلئے ایرادو اعتراض کیا گیا ہے۔ مورد حضرت امام فخر الدین رازی ہیں اور وہ لوگ بھی مورد ہو سکتے ہیں۔ جن کے نزدیک سارے تصورات بدیہی ہیں۔ امام رازی علیہ الرحمہ کے نزدیک سارے تصورات بدیہی ہیں۔ اور اعتراض کی تقریر اس طرح ہے کہ تعریف ماہیت یا تو نفس ماہیت سے ہوگی یا اجزاء ماہیت سے ہوگی یا عوارض ماہیت کے ذریعہ ہوگی اب اگر نفس ماہیت یا اجزاء ماہیت کے ذریعہ تعریف کی جائے گی تو تحصیل حاصل لازم آئے گا جو باطل ومحال ہے۔ پہلی صورت یعنی تعریف ماہیت نفس ماہیت وعین ماہیت کے ذریعہ تو بالکل ظاہر وبدیہی ہے۔ کہ تحصیل حاصل ہے دوسری صورت میں بھی تحصیل حاصل ہے کیونکہ سارے اجزاء ماہیت وہ نفس ماہیت ہی ہیں۔ لہذا اس صورت میں بھی تحصیل حاصل لازم آئے گا۔ اور تیسری صورت یعنی ماہیت کی تعریف عوارض کے ذریعہ کی جائے یہ شق بھی باطل ہے۔ کیونکہ عوارض ماہیت سے خارج ہوتے ہیں۔ لہذا عوارض کے ذریعہ کسی شئی کی حقیقت وماہیت نہیں حاصل ہوسکتی اور جب تعریفات کے سارے اقسام اور ساری شقیں باطل ہوگئیں تو تعریفات کے ذریعہ کسب واکتساب بھی باطل ہوگیا۔ اس ایرادواشکال کا جواب شق ثانی کو اختیار کرتے ہوئے یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ تعریف ماہیت اجزاء ماہیت کے ذریعہ تحصیل حاصل ہے کیونکہ وہ تصورات جو اجزاء سے تفصیلاً متعلق ہیں اس طور پر کہ ہر ایک جزء علیحدہ متصور ہو۔ جب ان اجزاء کو ترتیب دی گئی اور ان اجزاء کو مقید کیا گیا اس طور پر کہ بعض کو بعض کے ساتھ منضم کیا گیا اور ان سے ایک مجموع حاصل ہوا تو یہ مجموع مفصل وہ حد ہے جو موصل وموودی ہے اس صورت وحدانیہ کی جانب جو صورت وحدانیہ سارے اجزاء سے اجمالاً متعلق ہے۔ اس طور پر کہ سارے اجزاء متصور اور ملحوظ لحاظ وحدانی کے ساتھ ہوں اور یہ صورت وحدانیہ مجملہ محدود ہے لہذا یہاں

تعریف میں ایسے امر مجمل کا حاصل کرنا ہے۔ جو مجمل پہلے حاصل نہیں تھا کیونکہ پہلے امر مفصل حاصل تھا لہذا امر غیر حاصل کا حاصل کرنا ہے کیونکہ مجمل، مفصل کے مغائر ہوتا ہے نہ کہ حاصل کی تحصیل ہے تو جو لازم آیا وہ محال وباطل نہیں اور جو محال وباطل ہے وہ لازم نہیں آیا حاصل جواب یہ ہے کہ صورت وحدانیہ مفصلہ حد موصل ومعرّف بالکسر ہے اور صورت وحدانیہ مجملہ محدود ومعرف بالفتح ہے اور ظاہر ہے کہ تفصیل، اجمال کے مغائر ہے لہذا تحصیل حاصل نہیں بلکہ امر غیر حاصل کی تحصیل ہے جو تعریف سے مقصود ہے۔ اور حضرت علام کے قول وهو المحدود میں ھو ضمیر کا مرجع صورت وحدانیہ مجملہ ہے۔ اور ضمیر کا مذکر لانا یا تو خبر یعنی المحدود کے مذکر ہونے کی وجہ سے ہے۔ یا مرجع ضمیر مجمل سے مؤول ہے۔ اور مجمل مذکر ہے کما لا یخفی حضرت علام] کے قول فتدبر میں شاید اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ یہ جواب مذکور اسی صورت میں تام ہوگا جو مشہور ہے کہ تعریف وتحدید میں مفصل کے سبب مجمل حاصل ہوتا ہے لیکن اس کے مذہب پر جس کے یہاں یہ ہے کہ تفصیل کے بعد کسی شئی کا حصول نہیں ہوتا ۔ یہ جواب تام نہیں بلکہ اتمام حیز خفاء میں ہے۔ وھو تعالیٰ اعلم۔

ثم الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى كالعالم وقد يخص بالقطعى ويسمى الظنى امارة والانتاج مبنى على التثليث اذ لا بد من واسطة فوجبت المقدمتان ومن ههنا قال المنطقى هو قولان يكون عنه قول آخر وهو يتناول الاستقراء والتمثيل وقد يقال يستلزم لذاته قولا آخر فيختص بالقياس وله خمس صور قريبة الاولىٰ ان يعلم حكم لكل افراد شىء ثم يعلم ثبوته للآخر كلا او بعضا فيلزم ثبوت ذلك الحكم للآخر كذلك بالضرورة فلا بد من ايجاب الصغرىٰ وكلية الكبرىٰ ومافى التحرير الا فى مساواة طرفى الكبرىٰ فليس بشىء لانه ليس لذاته واورد آ ليس بَ وكل ما ليس بَ جَ والجواب ان السلب من حيث هوهو رفع محض وعقد الوضع فى الكبرىٰ لا يخلو عن ملاحظة ثبوت فان لاحظته فى الصغرىٰ فلا سلب بل ايجاب سلب والا فلا اندراج.

ترجمہ مع توضیح

پھر دلیل ہماری اصطلاح میں یہ ہے کہ جس میں نظر صحیح کے ذریعہ کسی مطلوب خبری تک (پہنچا جا سکے) پہنچنا ممکن ہو جیسے عالم اثبات صانع کیلئے دلیل ہے۔اور کبھی دلیل کو قطعی کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے۔اور ظنی کا نام امارت رکھا جاتا ہے اور دلیل کا نتیجہ دینا تین امور پر موقوف ہے وہ موضوع مطلوب اور محمول مطلوب اور موضوع ومحمول کے درمیان واسطہ ہے اسلئے کہ موضوع مطلوب کے محمول کے ثبوت کیلئے واسطہ ضروری ہے ۔لہٰذا دلیل کیلئے دو مقدمے واجب وضروری ہوئے ایک مقدمہ ٔ صغریٰ ہے دوسرا مقدمہ ٔ کبریٰ ہے۔اور اس وجہ سے کہ دلیل کا منتج ہونا دو مقدموں پر موقوف ہے منطقی نے کہا کہ دلیل وہ ایسے دو قول کا نام ہے جس سے کوئی دوسرا قول ثابت ہو اور وہ دلیل منطقی استقراء اور تمثیل کو شامل ہے۔اور کبھی کہا جاتا ہے کہ دلیل وہ ایسے دو قول ہیں جو نفس ذات کے اعتبار سے (بلا واسطہ) قول آخر (مطلوب) کو مستلزم ہوں پس دلیل کی یہ تعریف قیاس کے ساتھ مخصوص ہوگی ۔اور قیاس کی پانچ ایسی صورتیں ہیں جو نتیجہ دینے کے اعتبار سے عقل کے نزدیک ،قریب ہیں۔ان صور خمسہ سے پہلی صورت یہ ہے کہ کسی شئی یعنی اوسط کے کل افراد کیلئے حکم ایجابی یا سلبی معلوم کرلیا جائے پھر اس شئی یعنی اوسط کا ثبوت کسی دوسرے یعنی اصغر کے کل افراد یا بعض افراد کیلئے جان لیا جائے تو اس حکم ایجابی یا سلبی کا دوسرے کیلئے یعنی اصغر کیلئے کلاً یا بعضاً ضرور ثبوت لازم آئے گا لہٰذا قیاس کی اس پہلی صورت کیلئے صغریٰ کا موجبہ ہونا اور کبریٰ کا کلیہ ہونا ضروری ہے اور وہ جو ابن ہمام کی کتاب تحریر الاصول میں ہے کہ قیاس کی پہلی صورت میں کبریٰ کے طرفین موضوع ومحمول کے مساوی ہونے کی صورت میں ایجاب صغریٰ کی شرط ضروری نہیں اس کی کوئی حیثیت نہیں کیونکہ اس صورت میں قیاس کا منتج ہونا لذاتہ نہیں بلکہ وہ ایک مقدمہ ٔ اجنبیہ کی وجہ سے منتج ہے اور اس ایجاب صغریٰ کی شرط پر اعتراض کیا گیا ہے کہ آ لیس بَ وکل ما لیس بَ جَ فاَ جَ قیاس کی یہ صورت اولیٰ ہے اور منتج ہے حالانکہ صغریٰ اس میں موجبہ نہیں ہے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ سلب بحیثیت سلب رفع محض کو کہتے ہیں۔اور کبریٰ کے عقد وضع میں جو رفع ہے وہ رفع محض نہیں بلکہ اس کے ساتھ ثبوت کا بھی لحاظ ہے تو اگر تم اس ثبوت کا صغریٰ میں بھی لحاظ کروگے تو صغریٰ سالبہ نہ رہے گا بلکہ موجبہ سالبۃ المحمول ہو جائے گا۔اور اگر صغریٰ میں ثبوت کا لحاظ نہ کروگے تو اوسط کے تحت اصغر مندرج ہی نہ ہوگا۔تو منتج بھی نہ ہوگا۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ ثم الدلیل ما یمکن التوصل الخ۔ حضرت علام قدس سرہ جب موصل الی التصور یعنی معرف کے بیان سے فارغ ہو گئے تو موصل الی التصدیق یعنی دلیل کے بیان کو شروع فرمایا۔اور فرمایا۔ثم الدلیل الخ یعنی اصولیوں کی رائے اور ان کی اصطلاح میں دلیل اس شئی کو کہتے ہیں جس میں نظر وفکر صحیح کے ذریعہ کسی مطلوب خبری تک وصول ہو سکے یعنی کسی مطلوب خبری کا علم ہو جائے جو پہلے معلوم نہ تھا۔یہی مطلوب خبری نتیجہ وتصدیق مجہول ہے۔مثلاً عالم ہے کہ عالم میں اور اس کے احوال میں نظر وفکر صحیح کے بعد یہ مطلوب خبری کہ عالم حادث ہے۔معلوم ہو جاتا ہے بایں طور کہ عالم متغیر ہے۔اور ہر متغیر حادث ہے لہٰذا عالم حادث ہے۔انہ متغیر ،وکل متغیر حادث، فالعالم حادث۔ یونہی عالم اور اس کے احوال میں نظر وفکر صحیح کے بعد یہ مطلوب خبری کہ عالم کا کوئی صانع وموجد ومحدث (عدم سے وجود میں لانے والا) ہے حاصل ہو جاتا ہے بایں طور کہ عالم حادث ہے اور ہر حادث کیلئے ایک محدث وصانع ہے لہٰذا عالم کا ایک محدث وصانع ہے۔العالم حادث وکل حادث فله صانع ومحدث،فالعالم له صانع ومحدث توعالم العالم حادث والعالم له صانع ومحدث پر جو مطلوب خبری ہے کہ جملہ خبریہ ہے دلیل اصولی ہے۔بخلاف دلیل منطقی کے کہ مناطقہ کے نزدیک حدوث عالم وثبوت ووجود صانع کیلئے العالم متغیر وکل متغیر حادث اور العالم حادث وکل حادث فله صانع ومحدث کا مجموعہ دلیل ہے۔اور دلیل کی تعریف میں جس مطلوب خبری کا ذکر ہے وہ مطلوب خبری اعم ہے کہ قطعی یا ظنی ہو اس لئے دلیل خواہ قطعی ہو یا ظنی اس تقدیر پر دونوں کو دلیل ہی کہیں گے اور کبھی دلیل کو قطعی سے مختص کر دیا جاتا ہے اور اس طرح دلیل کی تعریف کی جاتی ہے۔الدلیل ما یمکن التوصل الی المطلوب بالقطع یعنی دلیل وہ شئی ہے کہ جس میں نظر وفکر صحیح کے ذریعہ مطلوب خبری تک قطع ویقین کے ساتھ وصول ممکن ہو تو اب صرف دلیل قطعی کو ہی دلیل کہیں گے اور دلیل ظنی کو امارت سے موسوم کیا جاتا ہے۔اسکو دلیل نہیں کہا جاتا اور اس کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے۔الامارة ما یمکن التوصل بصحیح النظر فیه الی الظن بمطلوب خبری یعنی امارت وہ ہے جس میں نظر وفکر صحیح کے ذریعہ کسی مطلوب خبری کے ظن تک وصول ممکن ہو۔جیسے وجود نار دخان کیلئے امارت ہے۔

قوله والانتاج مبنى على التثليث الخ. یعنی دلیل کا نتیجہ دینا اور اس کا موصل الی المطلوب ہونا تین چیزوں پر موقوف ہے۔ان میں سے ایک موضوع مطلوب ہے۔اور دوسرا محمول مطلوب ہے۔اور تیسرا واسطہ ہے۔کیونکہ مطلوب کے موضوع کیلئے محمول کے ثبوت واثبات کیلئے واسطہ ضروری ہے۔مثلاً العالم حادث ایک مطلوب خبری ہے اور اس مطلوب خبری کا موضوع العالم ہے اور محمول حادث ہے اس مطلوب کے حاصل ہونے کیلئے موضوع و محمول کے درمیان ایک واسطہ کی ضرورت ہے۔لہٰذا تین چیزیں ہو گئیں موضوع، محمول، واسطہ اور واسطہ کو موضوع و محمول کے ساتھ ملانے سے دو مقدمے (دو قضیے) بنتے ہیں۔جیسے العالم متغير وكل متغير حادث نتیجہ و مطلوب العالم حادث ہے العالم موضوع مطلوب ہے اور حادث محمول مطلوب ہے اور متغیر واسطہ ہے تو واسطہ کو موضوع و محمول کے ساتھ ملانے اور ضم کرنے سے دو مقدمے یعنی دو قضیے حاصل ہوتے ہیں لہٰذا انتاج دلیل کیلئے اور اس کے موصل الی المطلوب ہونے کیلئے دو مقدمے (دو قضیے) واجب وضروری ہیں۔اسی وجہ سے دلیل کا منتج ہونا اور موصل الی المطلوب ہونا دو مقدموں (دو قضیوں) پر موقوف ہے منطقی نے دلیل کی تعریف اس طرح کیا ہے۔الدليل قولان يكون عنه قول آخر یعنی دلیل ایسے دو قول (قضایا) کو کہتے ہیں جن سے کوئی دوسرا قول (قضیہ) ثابت ہو اور اس قول آخر کو نتیجہ و مطلوب کہا جاتا ہے۔اور دلیل کی یہ تعریف مذکور تعریف منطقی استقراء و تمثیل و قیاس وغیرہ سب کو شامل ہے۔اور استقراء اس دلیل کو کہتے ہیں جس سے کسی کلی کے اکثر جزئیات کا حکم اس کلی کے کل افراد کیلئے ثابت کیا جائے ۔جیسے الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ وكذلك الفرس والبقر والجاموس والغنم وسائر الطيور سے كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ۔ثابت کیا جائے اور تمثیل اس دلیل کو کہتے ہیں جس سے کسی جزئی کا حکم دوسرے کسی جزئی کیلئے علت مشترکہ جامعہ کی وجہ سے ثابت کیا جائے جیسے الخمر حرام لانه مسكر والنبيذ ايضاً مسكر سے النبيذ حرام ثابت کیا جائے اور قیاس اس دلیل کو کہتے ہیں جو ایسے قضایا سے مرکب ہو جو لذاتہ دوسرے قول کو مستلزم ہو جیسے العالم متغير وكل متغير حادث ان دو قضیوں کا مجموعہ مرکب العالم حادث کو لذاتہ مستلزم ہے اور دلیل کی تعریف کبھی اس طرح کی جاتی ہے۔کہ الدليل قولان يستلزم لذاته قول آخر یعنی دلیل ایسے دو قول (قضایا) کو کہتے ہیں جو لذاتہ (یعنی نفس ذات کے اعتبار سے)

کسی دوسرے قول (قضیہ) کو مستلزم ہو اب اس صورت میں دلیل کی یہ تعریف مذکور صرف قیاس پر صادق آئے گی اور قیاس ہی کے ساتھ مختص و مخصوص ہوگی۔اور استقراء و تمثیل کو شامل نہ ہوگی۔اور ان پر یہ تعریف صادق نہ آئے گی کیونکہ استقراء و تمثیل لذاتہ منتج نہیں ہوتیں بلکہ یہ دونوں ایک دوسرے مقدمہ کے واسطہ و ذریعہ سے منتج ہوتی ہیں۔

قوله وله خمس صور قريبة الاولى ان يعلم الخ. یعنی منتج ہونے کے اعتبار سے قیاس کی پانچ صورتیں ایسی ہیں جو عقلاً قریب ہیں وہ پانچوں صورتیں یہ ہیں۔شکل اول، شکل ثانی، شکل ثالث، قیاس اقترانی حملی سے ہیں اور دو صورتیں قیاس استثنائی سے متصلہ و منفصلہ ہیں اور صور بعیدہ و غیر قریبہ بہت ہیں۔جیسے قیاس حملی اقترانی سے شکل رابع اور قیاس شرطی اقترانی کی تمام صورتیں، یہ سب صورتیں غیر قریبہ ہیں اکثر مسائل و دعاوی میں ان کی حاجت نہیں ہوتی۔

فائدہ۔قیاس سے جس قضیہ کی تصدیق حاصل ہوتی ہے۔اس کو نتیجہ اور مطلوب کہتے ہیں اور جو قضیہ جزء قیاس ہو اس کو مقدمہ کہتے ہیں اور مطلوب کبھی قضیہ حملیہ ہوتا ہے اور کبھی قضیہ شرطیہ ہوتا ہے مطلوب کے موضوع اور مقدم کو اصغر کہتے ہیں اور مطلوب کے محمول اور تالی کو اکبر کہتے ہیں اور اصغر و اکبر دونوں سے جس کا تعلق ہو اس کو حد اوسط کہتے ہیں یعنی دیگر قیاس میں جو جزء مکرر مذکور ہو اس کو حد اوسط کہتے ہیں۔جیسے العالم متغير وكل متغير حادث ایک قیاس ہے اس میں العالم اصغر ہے اور حادث اکبر ہے۔اور متغیر حد اوسط ہے۔اور كلما كان هذا الجسم انسانا كان حيوانا، وكلما كان حيوانا كان ماشياً ایک قیاس ہے اس میں هذا الجسم انسانا اصغر ہے اور كان ماشيا اکبر ہے۔اور كان حيوانا حد اوسط ہے۔اور جس مقدمہ میں اصغر ہو اس مقدمہ کو صغریٰ کہتے ہیں۔اور جس مقدمہ میں اکبر ہو اس کو کبریٰ کہتے ہیں۔لہٰذا پہلی مثال میں العالم متغير صغریٰ ہے اور كل متغير حادث کبریٰ ہے اور دوسری مثال میں كلما كان هذا الجسم انسانا كان حيوانا صغریٰ ہے اور كلما كان حيوانا كان ماشياً کبریٰ ہے۔اور حد اوسط کو اصغر و اکبر کے پاس رکھنے و ملانے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے۔اس کو شکل کہتے ہیں اب اگر حد اوسط صغریٰ و کبریٰ دونوں میں محمول یا تالی ہے تو اس کو شکل ثانی کہتے ہیں۔اور اگر دونوں میں موضوع یا مقدم ہے تو اسکو شکل ثالث کہتے ہیں۔اور اگر صغریٰ میں محمول یا تالی ہے اور کبریٰ میں موضوع یا مقدم ہے تو اسے شکل اول کہتے ہیں۔اور اگر صغریٰ میں موضوع یا مقدم ہے اور کبریٰ میں محمول یا تالی ہے تو وہ شکل رابع ہے۔اور چونکہ قیاس سے نتیجہ کبھی غلط نکلتا ہے اس لئے صحیح نتیجہ برآمد ہونے کیلئے کچھ شرائط مقرر کئے گئے ہیں۔کہ جس قیاس میں شرائط پائے

جائیں گے تو اس قیاس کا نتیجہ قطعاً صحیح نکلے گا۔ اور جس میں شرائط نہیں پائے جائیں گے اس کے نتیجہ کی صحت پر جزم ویقین نہیں کیا جا سکتا اور شکل اول کی شرائط انتاج ایجاب صغریٰ وکلیت کبریٰ ہیں۔ اور شکل ثانی کے شرائط انتاج کلیت کبریٰ واختلاف احدی المقدمتین فی الکیف (ایجاب وسلب) ہیں اور شکل ثالث کے شرائط انتاج ایجاب صغریٰ وکلیت احدی المقدمتین ہیں۔ اور شکل رابع کے شرائط انتاج کلیت صغریٰ وایجاب المقدمتین یا اختلاف المقدمتین فی الکیف وکلیتھما یا ایجاب صغریٰ مع سلب الکبریٰ وجزئیت صغریٰ مع کلیت کبریٰ ہیں۔ اور قیاس کی صور خمسہ قریبہ سے پہلی صورت یہ ہے کہ کوئی حکم ایجابی یا سلبی کسی شئی یعنی اوسط کے کل افراد کیلئے معلوم ہو پھر اسی شئی یعنی اوسط کا ثبوت کسی اور دوسری شئی یعنی اصغر کیلئے کلاً یا بعضاً معلوم ہو تو قطعی طور پر اس حکم ایجابی یا سلبی کا ثبوت اس دوسری شئی یعنی اصغر کیلئے کلاً یا بعضاً لازم ہوگا۔ جیسے کل انسان حیوان وکل حیوان حساس فکل انسان حساس۔ یہ حکم ایجابی کلی کی مثال ہے اور جیسے کل انسان حیوان ولا شیء من الجیوان بحجر فلا شیء من الانسان بحجر۔ یہ حکم سلبی کلی کی مثال ہے۔ اور جیسے بعض الحیوان انسان وکل انسان ناطق فبعض الحیوان ناطق۔ یہ حکم ایجابی جزئی کی مثال ہے اور جیسے بعض الحیوان انسان ولا شیء من الانسان بناهق فبعض الحیوان لیس بناهق۔ یہ حکم سلبی جزئی کی مثال ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ قیاس کی پہلی صورت کیلئے صغریٰ کا موجبہ ہونا خواہ وہ موجبہ کلیہ ہو یا موجبہ جزئیہ ہو اور کبریٰ کا کلیہ ہونا خواہ وہ موجبہ ہو یا سالبہ ہو ضروری ہے۔ اور یہ ایجاب صغریٰ وکلیت کبریٰ قیاس کی پہلی صورت کے شرائط سے ہے۔ جیسا کہ ماسبق میں معلوم ہو چکا ہے۔ اور امام ابن ہمام کی کتاب تحریر الاصول میں ہے کہ کبریٰ کے طرفین (موضوع ومحمول) کے مساوی ہونے کی صورت میں قیاس کی صورت اولیٰ کیلئے ایجاب صغریٰ کی شرط ضروری نہیں بلکہ ان کے نزدیک شکل اول میں دو باتوں میں سے ایک لازم ہے۔ ایجاب صغریٰ مع کلیت کبریٰ ہو یا سالبۃ الصغریٰ مع الایجاب الکلی من طرفیی الکبریٰ ہو اس کی مثال یہ ہے بعض الحمار لیس بناطق وکل ناطق انسان فبعض الحمار لیس بانسان یہ قیاس ونتیجہ دونوں صحیح ہیں حالانکہ صغریٰ موجبہ نہیں تو وہ جس پر اہل منطق نے اکتفاء کیا ہے یعنی ایجاب صغریٰ وکلیت کبریٰ شکل اول کیلئے نہ تو کافی ہے اور نہ ہی لائق اعتماد ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جو صاحب تحریر نے تحریر الاصول میں کہا ہے ان کا یہ قول خود صحیح ولائق اعتماد نہیں ہے کیونکہ جو انھوں نے قیاس کی صورت پیش کیا ہے۔ وہ نتیجۂ مذکورہ کو لذاتہٖ مستلزم نہیں

ہے اور گفتگو وکلام اس قیاس میں ہے جو مطلوب ونتیجۂ کو لذاتہٖ مستلزم ہو اور ان کی پیش کردہ مثال مطلوب ونتیجۂ مذکورہ کو لذاتہٖ مستلزم نہیں بلکہ وہ نتیجہ مذکورہ ومطلوب کو ایک مقدمہ اجنبیہ کے واسطے سے مستلزم ہے وہ مقدمہ اجنبیہ حکم المتساویین واحد ہے۔ یعنی دو مساوی چیزوں میں جو ایک کا حکم ہے وہی حکم دوسرے مساوی کا بھی ہے۔ تو قیاس مذکور کا انتاج مقدمۂ اجنبیہ کے واسطے سے ہے۔ لذاتہٖ وبلا واسطہ نہیں اور شکل اول کیلئے ایجاب صغریٰ کی شرط ہونے پر ایک اعتراض پیش کیا جاتا ہے کہ وہ قیاس جو صغریٰ سالبہ اور کبریٰ سالبۃ الموضوع سے مرکب ہو وہ منتج ہے حالانکہ ایجاب صغریٰ منتفی ومفقود ہے مثلاً اَ لیس بَ وکل ما لیس بَ جَ فاَ جَ اور واضح مثال یہ ہے الثلثة لیس بزوج وکل ما لیس بزوج فرد فالثلثة فرد قیاس کی یہ صورت منتج ہے حالانکہ صغریٰ اس میں موجبہ نہیں ہے لہٰذا شکل اول کیلئے ایجاب صغریٰ کی شرط لازم وضروری نہیں اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ سلب بحیثیت سلب رفع محض کو کہتے ہیں۔ اور وہ رفع جو کبریٰ کے عقد وضع میں ہے وہ رفع محض نہیں بلکہ اسمیں ثبوت ووجود بھی ملحوظ ہے کیونکہ کل ما لیس بَ جَ کا یہ معنیٰ ہے کہ کل ما صدق علیه جَ لیس بَ یعنی ہر وہ شئی جس پر جَ صادق آتا ہے وہ بَ نہیں ہے۔ تو جب کبریٰ کے عقد وضع میں جو رفع ہے وہ رفع محض نہیں بلکہ اس میں رفع کے ساتھ ثبوت ووجود بھی ملحوظ ومعتبر ہے تو اب اگر ثبوت ووجود کا لحاظ واعتبار صغریٰ میں بھی کیا جائے تو صغریٰ سالبہ نہ رہا بلکہ وہ موجبہ سالبۃ المحمول ہو گیا اور اگر اس ثبوت ووجود کا لحاظ واعتبار صغریٰ میں نہ کیا جائے تو اوسط کے تحت اصغر مندرج ہی نہ ہوگا۔ اور جب اوسط کے تحت اصغر مندرج نہ ہوگا تو قیاس مذکور منتج بھی نہ ہوگا۔ لہٰذا شکل اول کیلئے ایجاب صغریٰ کی شرط لازم وضروری ہے۔ فافهم وتفکر۔

والثانية ان يعلم حكم لكل افراد شيء ومقابله للآخر كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشيء عن الآخر كذلك بتأمل وما فى المختصر ان لا انتاج الا بالاول فادعاء لان اللزوم لا لمقدمة اجنبية يجوز ان يكون مع متعدد والدوران مع الاول لا ينافيه والثالثة ان يعلم ثبوت امرين لثالث واحدهما كلى فيعلم التقائهما فيه او ثبوت امر له مع عدم ثبوت الآخر له كذلك فيعلم عدم التقائهما فيه فلا يكون اللازم الا جزئيا موجباً او سالباً۔

ترجمه مع توضیح

اور قیاس کی صور خمسہ قریبہ کی دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی حکم ایجابی یا سلبی کسی شئی یعنی اکبر کے کل افراد کا حکم

اور اس حکم ایجابی یا سلبی کا مقابل دوسرے یعنی اصغر کیلئے کلًا یا بعضاً معلوم ہوتو اس شئی یعنی اکبر کا سلب
معلوم کرلیا جائے دوسرے یعنی اصغر سے کلًا یا بعضاً تھوڑے سے تأمل کے ذریعہ معلوم ہوجائے گا مثلاً کل انسان حیوان ولا شئی
من الحجر بحیوان فلا شیء
من الانسان بحجر اورمثلاً لا شیء من الحجر بحیوان وکل انسان حیوان فلا شیء من الحجر بانسان اورمثلاً بعض الحیوان ناطق ولا شیء من الحمار بناطق فبعض الحیوان لیس بحمار اورمثلاً بعض الحیوان لیس بناطق وکل انسان ناطق فبعض الحیوان لیس بانسان اور اس سے ظاہر ہوگیا وہ جو مختصر ابن حاجب میں ہے کہ نتیجہ دینا شکل اول کے ساتھ مخصوص ہے سو یہ دعویٰ بلا دلیل ہے کیونکہ مقدمہ اجنبیہ کے بغیر نتیجہ کا مستلزم ہونا جائز وممکن ہے کہ ملزوم متعدد کے ساتھ ہو اور انتاج میں اشکال باقیہ کا شکل اول کے ساتھ دائر ہونا اور پھرنا، پلٹنا دیگر اشکال باقیہ کے مستلزم نتیجہ ہونے کے منافی نہیں اور قیاس کی صور خمسہ قریبہ کی تیسری صورت یہ ہے کہ دو امروں یعنی اصغر و اکبر کا ثبوت کسی تیسرے یعنی اوسط کیلئے معلوم کرلیا جائے امرین (اصغر و اکبر) سے کسی ایک کا ثبوت اوسط کیلئے ہوتو اس سے امرین (اصغر و اکبر) کا التقاء واجتماع ثالث میں یعنی اوسط میں قطعاً معلوم ہوجائے گا یا دو امروں میں سے کسی ایک کا ثبوت ثالث یعنی اوسط کیلئے اور دوسرے کا عدم ثبوت وسلب ثبوت اوسط سے کسی ایک کے کلی ہوتے ہوئے معلوم کرلیا جائے تو امرین (اصغر و اکبر) کا عدم التقاء وسلب اجتماع ثالث (اوسط) میں قطعاً معلوم ہوجائے گا۔ لہٰذا اس شکل ثالث وصورت ثالثہ کا لازم ومطلوب ونتیجہ جزئی ہی ہوگا۔ خواہ موجبہ جزئیہ ہو یا سالبہ جزئیہ۔

تحقیقات وتنقیحات

قوله والثانية ان يعلم حكم الخ. یعنی قیاس کی جو پانچوں صورتیں منتج ہیں اس میں سے دوسری صورت یہ ہے کہ پہلے اکبر کے تمام افراد کا حکم (خواہ وہ حکم، حکم ایجابی ہو یا حکم سلبی ہو) معلوم کرلیا جائے اور حکم ایجابی یا سلبی کا جو مقابل حکم ہو وہ اصغر کیلئے کلا یا بعضا معلوم کرلیا جائے تو ان دونوں قضیوں سے اکبر کا سلب اصغر سے کلا یا بعضا یقیناً معلوم ہو جائے گا۔ مثلاً کل انسان حیوان یہ صغریٰ ہے اس قضیہ میں اوسط یعنی حیوان کا ثبوت انسان کے کل افراد کیلئے تسلیم کیا گیا ہے اور یہ معلوم ہے کہ حیوانیت کا ثبوت جو حکم ایجابی ہے اصغر کے کل افراد کیلئے ہے اور لا شیء من الحجر

بحیوان کبریٰ ہے۔ اس قضیہ میں اوسط یعنی حیوان کا سلب حجر کے کل افراد سے تسلیم کیا گیا ہے اور کبریٰ میں جو حکم سلبی ہے صغریٰ میں حکم ایجابی کا مقابل ہے اب ان دونوں قضیوں سے نتیجہ ومطلوب لا شیء من الانسان بحجر کا علم قطعاً ہوجائے گا یعنی حجریت اصغر کے کل افراد سے مسلوب ہے۔ اور مثلاً لا شیء من الحجر بحیوان یہ صغریٰ ہے اس قضیہ میں اوسط یعنی حیوان کا سلب اور اس کی نفی کو جو حکم سلبی ہے اصغر یعنی حجر کے کل افراد سے تسلیم کیا گیا ہے اور کل انسان حیوان۔ کبریٰ ہے اس قضیہ میں اوسط یعنی حیوانیت کا ثبوت جو حکم ایجابی ہے صغریٰ میں حکم سلبی کا مقابل ہے اکبر یعنی انسان کے کل افراد کیلئے معلوم ہے ان دونوں قضیوں سے نتیجہ ومطلوب لا شیء من الحجر بانسان کا علم یقیناً ہوجائے گا یعنی انسانیت اصغر یعنی حجر کے کل افراد سے مسلوب ہے ان دونوں مثالوں سے سالبہ کلیہ کا نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ اور جیسے بعض الحیوان ناطق ولا شیء من الحمار بناطق صغریٰ میں اوسط یعنی ناطق کا ثبوت اصغر یعنی حیوان کے بعض افراد کیلئے تسلیم کیا گیا ہے۔ اور کبریٰ میں اوسط یعنی ناطق کا سلب جو صغریٰ کے حکم ثبوتی کا مقابل ہے۔ اکبر یعنی حمار کے کل افراد سے تسلیم کیا گیا ہے۔ ان دونوں قضیوں سے نتیجہ ومطلوب بعض الحیوان لیس بحمار کا علم قطعاً ہوجائے گا یعنی حماریت اصغر یعنی حیوان کے بعض افراد سے مسلوب ہے۔ اور جیسے بعض الحیوان لیس بناطق وکل انسان ناطق صغریٰ میں اوسط یعنی ناطق کا سلب اصغر یعنی حیوان کے بعض افراد سے تسلیم کیا گیا ہے۔ اور کبریٰ میں اوسط یعنی ناطق کا ثبوت جو صغریٰ کے حکم سلبی کا مقابل ہے۔ اکبر یعنی انسان کے کل افراد کیلئے تسلیم کیا گیا ہے ان دونوں قضیوں سے نتیجہ ومطلوب بعض الحیوان لیس بانسان کا علم یقیناً ہوجائے گا۔ یعنی انسانیت اصغر یعنی حیوان کے بعض افراد سے مسلوب ہے یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ شکل ثانی کے انتاج کی دو شرطیں ہیں اختلاف المقدمتين فی الکیف اور کلیت کبریٰ یعنی صغریٰ و کبریٰ ایجاب وسلب میں مختلف ہوں گے اور کبریٰ ہمیشہ کلیہ ہوگا خواہ موجبہ کلیہ ہو یا سالبہ کلیہ۔ اور اس شکل کی ضروب منتجہ کل چار ہیں۔ ضرب اول اور ضرب ثانی سالبہ کلیہ کا نتیجہ دیتی ہیں اور ضرب ثالث وضرب رابع سالبہ جزئیہ کا نتیجہ دیتی ہیں اور اس شکل ثانی کا نتیجہ ہمیشہ سالبہ ہوتا ہے خواہ سالبہ کلیہ ہو یا سالبہ جزئیہ نتیجہ سالبہ ہی ہوگا۔ کہ نتیجہ ادون واخس مقدمہ کے تابع ہوتا ہے۔ شکل ثانی سے سالبہ کلیہ یا سالبہ جزئیہ کے نتائج کا برآمد ہونا فکر وتامل سے معلوم ہوجاتا ہے۔ جیسا کہ بدیہیات غیر اولیہ خفیہ کی

شان ہوا کرتی ہے۔ کہ تامل وفکر سے معلوم ہوجاتے ہیں۔ یہی حال شکل ثانی کا بھی ہے۔ کہ اس کا بھی انتاج بدیہی خفی ہوتا ہے کہ فکر وتامل سے خفاء زائل ہوجاتا ہے اور نتائج مطلوبہ برآمد ہوجاتے ہیں مثلاً شکل ثانی کی ضرب اول جو صغریٰ موجبہ کلیہ وکبریٰ سالبہ کلیہ سے مرکب ہوتی ہے۔ اور نتیجہ سالبہ کلیہ کا دیتی ہے جیسے کل انسان حیوان ولا شئی من الحجر بحیوان سے لا شیء من الانسان بحجر کا نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ اس انتاج پر دلیل عکس کبریٰ ہے جب کبریٰ کا عکس لایا جائے گا تو لا شیء من الحیوان بحجر ہوجائے گا اب اس عکس کو صغریٰ کے ساتھ منضم کرنے سے شکل اول بن جائے گی اور وہی نتیجہ مطلوبہ برآمد ہوجائے گا جیسے کل انسان حیوان ولا شیء من الحیوان بحجر فلا شیء من الانسان بحجر۔

قوله وما فی المختصر ان لاانتاج الخ. یعنی وہ جو مختصر ابن حاجب میں ہے کہ نتیجہ دینا صرف شکل اول کی شان ہے کیونکہ باقی اشکال جو یہاں مذکور ہیں یعنی قیاس کی صورت ثانیہ اور ثالثہ ان اشکال کا نتیجہ دینا ان کو شکل اول کی جانب پھیرنے سے برآمد ہوتا ہے۔ اور انتاج صحیح کیلئے شکل اول کی جانب پھیرنا پڑتا ہے۔ مثلاً شکل ثانی کی ضرب اول عکس کبریٰ کے ذریعہ شکل اول ہوجاتی ہے اور نتیجہ مطلوبہ برآمد ہوتا ہے۔ اور شکل ثالث عکس صغریٰ کے ذریعہ یا عکس کبریٰ اور اس کو صغریٰ اور صغریٰ کو کبریٰ بنادینے سے شکل اول بن جاتی ہے۔ پھر نتیجہ کا صحیح عکس برآمد ہوتا ہے اور نتیجہ کے عکس کا صحیح ہونا نتیجہ کی صحت کی دلیل ہے۔ اس لئے انتاج شکل اول ہی کی شان وصفت ہے یہ ادعاء محض ہے۔ اس پر کوئی دلیل نہیں اور رہا باقی اشکال کا شکل اول کی جانب پھیرنا تو یہ ان باقی اشکال کے عدم انتاج پر مطلقاً دلالت نہیں کرتا بلکہ باقی اشکال کے عدم انتاج بلاتامل پر دلالت کرتا ہے لہٰذا شکل اول کے علاوہ باقی اشکال بھی تامل کے ساتھ منتج ہیں اور شکل اول کی طرف پھیر دینے اور شکل اول بنادینے سے باقی اشکال بھی بلاتامل منتج ہوجاتی ہیں لہٰذا انتاج شکل اول کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ باقی اشکال بھی منتج ہیں۔ اس لئے کہ دو قول وقضایا (صغریٰ وکبریٰ) کو بغیر کسی مقدمۂ اجنبیہ خارجیہ کے نتیجہ کا لازم ہونا ملزوم متعدد کے ساتھ ممکن وجائز ہے خواہ وہ ملزوم شکل اول ہو یا باقی دیگر اشکال ہوں۔ صرف شکل اول کے ساتھ لزوم نتیجہ مخصوص ومختص نہیں اور انتاج کا دوران (پھرنا، پھرانا، گھومنا، گھمانا) اشکال بقیہ میں شکل اول کے ساتھ اس طور پر کہ جب شکل اول پائی جائے گی تو انتاج (لزوم نتیجہ) پایا جائے گا اور جب شکل اول نہیں پائی جائے گی تو انتاج نہیں پایا جائیگا یہ دوران انتاج اشکال باقیہ کے انتاج کے منافی نہیں بلکہ اشکال باقیہ کے ساتھ بھی

انتاج (لزوم نتیجہ) جائز وممکن ہے لہٰذا صاحب مختصر کا شکل اول کے ساتھ انتاج (لزوم نتیجہ) کو منحصر کرنا اور منحصر جاننا دعویٰ بلا دلیل ہے جو لائق اعتبار واعتماد نہیں۔

قوله والثالثة ان يعلم ثبوت امرين لثالث الخ. یعنی قیاس کی صور خمسہ قریبہ کی تیسری صورت یہ ہے کہ دو امروں یعنی اصغر واکبر کا ثبوت کسی امر ثالث یعنی حد اوسط کیلئے معلوم کرلیا جائے اور اصغر یا اکبر سے کسی ایک کا ثبوت حد اوسط کیلئے کلی ہو یعنی اوسط کے افراد پر حکم ہو۔ تو ان دو امروں کا التقاء واجتماع امر ثالث یعنی اوسط میں معلوم ہوجائے گا جیسے کل ناطق حیوان وکل ناطق انسان فبعض الحیوان انسان۔ یا دو امروں (اصغر واکبر) سے کسی ایک کا ثبوت حد اوسط کیلئے معلوم ہو اور امر آخر کا عدم ثبوت اوسط کیلئے معلوم ہو اور ان دو امروں سے کوئی ایک ثبوت یا عدم کلی ہو تو دونوں امروں کا عدم التقاء واجتماع امر ثالث یعنی حد اوسط میں معلوم ہوجائے گا جیسے بعض الحیوان ناطق ولا شیء من الحیوان بحجر فبعض الناطق ليس بحجر۔ اور پہلے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس شکل ثالث کے انتاج کی بھی دو شرطیں ہیں۔ پہلی شرط تو یہ ہے کہ اس شکل کا صغریٰ موجبہ ہوگا اور دوسری شرط یہ ہے کہ دونوں مقدموں (صغریٰ وکبریٰ) میں سے کوئی بھی ایک مقدمہ کلیہ ہوگا یعنی صغریٰ ہمیشہ موجبہ ہوگا خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ۔ اور صغریٰ وکبریٰ دونوں میں سے ایک کا کلیہ ہونا ضروری ہے خواہ موجبہ کلیہ ہو یا سالبہ کلیہ ان دونوں شرطوں نے دس ضربوں کو ساقط کردیا لہٰذا اس شکل کا نتیجہ ولازم ہمیشہ جزئیہ ہوگا خواہ موجبہ جزئیہ ہو یا سالبہ جزئیہ اور اس کی ضروب منتجہ کل چھ ہیں تین ضربیں موجبہ جزئیہ کا نتیجہ دیتی ہیں۔ اور تین ضربیں سالبہ جزئیہ کا نتیجہ دیتی ہیں۔

فائدہ۔ کیف یعنی ایجاب میں اور کم یعنی کلیت وجزئیت میں نتیجہ اردون واخس (ہلکا وگھٹیا) مقدمتین کے تابع ہوتا ہے۔ یعنی اگر قیاس موجبہ وسالبہ سے مرکب ہو تو نتیجہ ولازم سالبہ ہوگا اور اگر کلیہ وجزئیہ سے مرکب ہو تو لازم ونتیجہ جزئیہ ہوگا جیسے کہ گذشتہ مثالوں سے ظاہر ہے، اور اگر قیاس دو کلیہ سے مرکب ہو تو لازم ونتیجہ کبھی کلیہ ہوگا کبھی جزئیہ یہ بھی ماسبق کی امثلہ سے ظاہر ہے۔

والرابعة ان يثبت الملازمة بين امرين فينتج فيه وضع المقدم وضع التالى والا فلا لزوم ولا عكس لجواز اعمية اللازم والرفع بالعكس واورد منع استلزام الرفع الرفع لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا وقع جاز عدم بقاء اللزوم فلا يلزم انتفاء الملزوم اقول اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك فى جميع الاوقات والتقادير فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء

اللزوم داخل فی الجمیع فھذا المنع یرجع الی منع اللزوم وقد فرض ھفٗ فتدبر ۔والخامسة ان یعلم المنافاة بینھما اما صدقاً فقط او کذباً فقط او فیھما فیلزم النتائج بحسبھا فتفکر۔

ترجمہ مع توضیح

اور قیاس کی پانچوں قریبہ صورتوں سے چوتھی صورت یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان ملازمہ ثابت کردیا جائے تو اس قیاس میں وضع مقدم وضع تالی کا منتج ہوگا۔اور اگر وضع مقدم وضع تالی کا منتج نہ ہوتو مقدم وتالی کے درمیان لزوم ہی نہ ہوگا۔اور لازم کے اعم ہونے کے جواز کی وجہ سے اس کا عکس نہیں یعنی وضع تالی وضع مقدم کا منتج نہیں کیونکہ کسی عام کے وجود کیلئے خاص کا وجود وتحقق ضروری نہیں اور رفع وضع کا برعکس ہے یعنی رفع تالی رفع مقدم کا منتج ہوگا لیکن رفع مقدم کا رفع تالی کیلئے منتج ہونا ضروری نہیں۔کیونکہ مقدم تالی سے کبھی خاص ہوتا ہے اور کسی خاص کی نفی سے عام کی نفی ضروری نہیں ہوتی۔اور اعتراض کیا گیا ہے کہ رفع تالی کا رفع مقدم کو مستلزم ہونا ہمیں تسلیم نہیں۔کیونکہ ہوسکتا ہے کہ انتفاع لازم یعنی رفع تالی غیر ممکن ومحال ہو اور جب رفع تالی کے استحالہ کا محل واقع ہو تو جائز ہے کہ مقدم وتالی کا لزوم باقی نہ رہے کیونکہ ایک محال دوسرے محال کو مستلزم ہوسکتا ہے۔لہٰذا اس تقدیر پر رفع تالی سے ملزوم یعنی مقدم کا رفع وانتفاع لازم نہیں آئے گا۔اس اعتراض کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ نفس الامر وحقیقت میں سارے اوقات وتقادیر میں لازم کے ملزوم سے جدا ہونے کے استحالہ وامتناع کا نام لزوم ہے۔تو وقت انفکاک جو فرض کیا جارہا ہے وہ عدم بقاء لزوم کا وقت ہے۔وہ وقت انفکاک بھی سارے اوقات وتقادیر میں داخل ہے۔لہٰذا یہ رفع تالی کے رفع مقدم کو مستلزم ہونے کا منع مقدم وتالی کے درمیان لزوم ہی کے منع کی جانب راجع ہے۔یعنی یہ کہنا کہ انتفاع لازم (تالی) سے انتفاع ملزوم (مقدم) لازم نہیں آتا۔اور ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ انتفاع تالی انتفاع ملزوم کو مستلزم ہے۔یہ حقیقت میں مقدم وتالی کے درمیان لزوم ہی کا انکار کردینا ہے۔حالانکہ پہلے مقدم وتالی کے درمیان لزوم واستلزام کو تسلیم کیا جاچکا ہے یہ خلاف مفروض ہے۔اور خلاف مفروض باطل ہے کہ مفروض ومسلم کا انکار ہے تو تم اس جواب میں غور وفکر کرو اور قیاس کی صور خمسہ قریبہ کی پانچویں اور آخری صورت یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان منافات کو معلوم کرلیا جائے۔اب یا تو دونوں چیزوں کے درمیان صرف ایک ساتھ صادق آنے میں منافات ہے یا تو دونوں کے درمیان کاذب ہونے میں منافات ہے۔یا دونوں کے درمیان صدق وکذب دونوں میں منافات ہے سو منافات کے اعتبار ولحاظ سے نتائج لازم ہوں گے تو تم نتائج سوچو۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ والرابعة ان یثبت الملازمة بین امرین الخ۔ چونکہ قیاس اقترانی حملی کی شکل رابع طبع سلیم وفہم مستقیم سے بعید وقلیل النفع ہے اور ان صور قریبہ سے نہیں کہ جن کے بیان کے حضرت علامہ درپے ہیں اس لئے انھوں نے یہاں قیاس اقترانی حملی کی شکل رابع کو ذکر نہیں فرمایا۔اور قیاس استثنائی اتصالی اور قیاس استثنائی انفصالی یہ دونوں قیاس کی صورتیں صور قریبہ سے ہیں اس لئے ان دونوں صورتوں کا اعتبار فرماتے ہوئے فرمایا والرابعة والخامسة یعنی قیاس کی صور خمسہ قریبہ سے قیاس استثنائی اتصالی شکل رابع ہے اور قیاس استثنائی انفصالی شکل خامس ہے۔قیاس استثنائی اتصالی اس قیاس استثنائی کو کہتے ہیں جس کا پہلا مقدمہ شرطیہ متصلہ ہو جیسے کلما کانت الشمس طالعة فالنہار موجود لکن الشمس طالعة نتیجہ النہار موجود ہے اور قیاس استثنائی انفصالی اس قیاس استثنائی کو کہتے ہیں جس کا پہلا مقدمہ شرطیہ منفصلہ ہو جیسے ھذاالعدد زوج او فرد لکنہ زوج نتیجہ ھذاالعدد لیس بفرد ہے تو قیاس کی صور خمسہ قریبہ کی چوتھی صورت یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان یعنی مقدم وتالی کے درمیان ملازمہ کا ثبوت ووجود معلوم کرلیا جائے جیسے طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان ملازمہ معلوم ہے کہ جب طلوع شمس ہوگا تو وجود نہار ہوگا اور ہم نے اس طرح کہا کلما کانت الشمس طالعة فالنہار موجود تو قیاس کی صورت میں مقدم کا وضع وتحقق جیسے کہ مثال مذکور میں ہم نے کہا لکن الشمس طالعة وضع وتحقق تالی کا نتیجہ دے گا جیسا کہ اسی مثال مذکور میں ہم نے کہا۔فالنہار موجود اور اگر ایسا نہ ہو یعنی وضع وتحقق مقدم وضع وتحقق تالی کا منتج نہ ہو تو مقدم وتالی کے درمیان لزوم وملازمہ ہی نہ ہوگا۔کیونکہ ملزوم کا تحقق ووقوع لازم کے تحقق ووقوع کو مستلزم ہوتا ہے۔حالانکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ تالی مقدم کیلئے لازم ہے اور مقدم تالی کیلئے ملزوم ہے لہٰذا مقدم وتالی کے درمیان لزوم وملازمہ کی نفی کرنا خلاف مفروض ہوا اور خلاف مفروض باطل ہے۔اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے۔لہٰذا دعویٰ ثابت وحق ہے کہ وضع مقدم وضع تالی کا منتج ہوگا اور اس کا عکس نہیں یعنی وضع تالی وضع مقدم کا منتج نہ ہوگا کہ جب تالی کا وجود وتحقق ہو تو مقدم کا بھی وجود وتحقق ہو ایسا نہیں۔کیونکہ ہوسکتا ہے کہ لازم یعنی تالی ملزوم یعنی مقدم سے اعم ہو اور اعم کے تحقق ووجود سے اخص کا تحقق ووجود لازم وضروری نہیں مثلاً ان کان ھذا انساناً کان حیواناً لکنہ انسان نتیجہ فھو حیوان ہوگا۔کیونکہ مقدم کا وجود وتحقق تالی کے وجود وتحقق کو مستلزم ہوتا ہے لیکن ایسا نہیں کہ تالی کا وجود وتحقق مقدم کے وجود وتحقق

کو مستلزم ہوتا ہے مثلاً ان کان ھذا انساناً کان حیواناً لکنه حیوان نتیجہ فھو انسان ہونا ضروری نہیں
کیونکہ حیوان کا وجود وتحقق تو بغیر انسان کے بھی ہوسکتا ہے مثلاً گدھا، بکری وغیرہما ہو اور انسان نہ ہو لہذا تالی کا
وجود ووقوع اور اس کا تحقق وثبوت مقدم کے وجود ووقوع اور اس کے تحقق وثبوت کو مستلزم نہیں اور رفع وضع کے برعکس ہے
یعنی رفع تالی رفع مقدم کا منتج تو ہوگا لیکن رفع مقدم کیلئے رفع تالی کا منتج ہونا ضروری ولازم نہیں کیونکہ رفع لازم سے رفع
ملزوم تو لازم آتا ہے لیکن رفع وعدم ملزوم سے رفع وعدم لازم، لازم نہیں آتا ہے۔اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ ملزوم اخص
ہو اور لازم اعم ہو اور اخص کی نفی اور اس کے رفع وسلب سے اعم کی نفی اور اسکا رفع وسلب لازم نہیں آتا مثلاً وہی مثال
مذکور ہے ان کان ھذا انساناً کان حیواناً لکنه لیس بحیوان نتیجہ فھو لیس بانسان تو ہوگا کیونکہ رفع
وسلب تالی رفع وسلب مقدم کو مستلزم تو ہوتا ہے لیکن رفع وسلب مقدم رفع وسلب تالی کو مستلزم نہیں ہوتا مثلاً وہی مثال مذکور
ہے ان کان ھذا انساناً کان حیواناً لکنه لیس بانسان نتیجہ فھو لیس بحیوان کو مستلزم نہیں کیونکہ
ملزوم ومقدم یہاں لازم وتالی سے اخص ہے اور اخص کے سلب سے اعم کا سلب لازم نہیں آتا اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ
کوئی شئی انسان نہ ہو اور حیوان ہو جیسے گدھا بکری وغیرہما۔

قولہ اورد منع استلزام الرفع الرفع الخ۔ یعنی حضرت علام قدس سرہ کے اس قول "والرفع بالعکس" پر
منع ومناقضہ وارد کیا گیا ہے اور اعتراض کیا گیا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ رفع تالی رفع مقدم کو مستلزم ہوتا ہے۔کیونکہ یہ
جائز وممکن ہے کہ رفع تالی تو ہو مگر رفع مقدم نہ ہو انتفاء لازم کے محال ہونے کی وجہ سے یعنی ہوسکتا ہے کہ انتفاء لازم مثلاً
رفع تالی مستحیل وممتنع ہو لہذا جب یہ محل واقع ہو یعنی جب لازم مستحیل کے انتفاء کا وقوع فرض کیا جائے تو جائز ہے کہ رفع
تالی و رفع مقدم کے درمیان لزوم وملازمہ ہی باقی نہ رہے گو کہ یہ محال ہے کہ لازم ملزوم کے درمیان لزوم باقی نہ رہے مگر
ایک محال کا دوسرے محال کو مستلزم ہونا جائز وممکن بلکہ واقع بھی ہے۔جیسے اجتماع نقیضین وارتفاع نقیضین کہ دونوں محال
وممتنع ہیں اور ایک دوسرے کو مستلزم ہیں۔اجتماع نقیضین ارتفاع نقیضین کو مستلزم ہے اور ارتفاع نقیضین اجتماع نقیضین کو
مستلزم ہے۔لہذا انتفاء لازم سے انتفاء ملزوم لازم نہیں آتا۔کیونکہ لزوم کے باقی نہ رہنے کی تقدیر پر لازم، لازم نہ
رہا۔حضرت علام اس ایراد واعتراض کے دفع وجواب میں فرماتے ہیں کہ لزوم نفس الامر وحقیقت میں یہاں امتناع
الانفکاک کا نام ہے۔یعنی تالی کے مقدم سے مقدم کے وجود کے سارے اوقات اور مقدم کے وقوع کے ساری تقادیر

میں جدا ہونے کے استحالہ وامتناع کو لزوم وملازمہ کہتے ہیں۔لہذا وقت انفکاک جو لزوم کے عدم بقاء کا وقت ہے۔کیونکہ
انفکاک اسی وقت میں ہوگا وہ وقت انفکاک بھی سارے اوقات میں داخل ہے تو انتفاء کے تحقق کی تقدیر پر لزوم کے عدم
بقاء کا فرض کرنا نفس الامر میں منع لازم کا فرض کرنا ہے لہذا یہ منع کہ رفع تالی کا رفع مقدم کو مستلزم ہونا ہمیں تسلیم نہیں
۔حقیقت میں مقدم وتالی کے درمیان لزوم وملازمہ کا ہی منع ہے اور مقدم وتالی کے درمیان لزوم ہی کا نہ تسلیم کرنا ہے
حالانکہ مقدم وتالی کے درمیان لزوم وملازمہ فرض وتسلیم کیا جاچکا ہے۔یہ خلاف مفروض ومسلم ہے اور مفروض ومسلم کا
خلاف باطل ہے۔کیونکہ یہ مفروض ومسلم کا انکار کرنا ہے۔اور حضرت علام کے قول فتدبر میں شاید اشارہ ہے اس
بات کی جانب کہ قضیہ شرطیہ لزومیہ کلیہ میں جو لزوم معتبر ہے وہ وہ لزوم ہے جو ان ساری تقادیر پر ہو جو مقدم کے ساتھ ممکن
الاجتماع ہو اور ہوسکتا ہے کہ وقوع انتفاء کی تقدیر مقدم کے ساتھ ممتنع الاجتماع ہو لہذا تحقق انتفاء کی تقدیر پر لزوم کے عدم
بقاء کا فرض کرنا منع لزوم کا فرض کرنا نہ ہوگا۔لہذا یہ منع منع لزوم کی جانب راجع نہ ہوگا۔اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ فتدبر میں
دقت مقام کی جانب اشارہ ہو یا دقت جواب کی جانب اشارہ ہو۔فافهم وتدبر

قولہ والخامسة ان یعلم المنافاة بینهما اما صدقاً الخ. یعنی قیاس کی صور خمسہ قریبہ کی پانچویں آخری
صورت ہے جو قیاس شرطی استثنائی انفصالی ہے وہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان منافات معلوم کر لیا جائے اب یا تو
دونوں چیزوں کے درمیان منافات صرف صدق میں ہوگی کہ دونوں چیزیں جمع نہیں ہوسکتی ہیں ہاں دونوں مرتفع ہوسکتی
ہیں۔یا صرف کذب میں منافات ہوگی کہ دونوں مرتفع نہیں ہوسکتیں ہاں دونوں ایک مادہ میں جمع ہوسکتی ہیں۔یا صدق
وکذب دونوں میں کہ نہ دونوں جمع ہوسکتی ہیں اور نہ ہی مرتفع ہوں گی تو ان تینوں صورتوں میں منافات کے اعتبار سے
نتائج لازم وضروری ہوں گے اب اگر منافات صرف صدق میں ہوگی تو اسے مانعۃ الجمع کہیں گے اس کے دو نتیجے ہوتے
ہیں اس لئے کہ اگر وضع مقدم ہے تو رفع تالی کا نتیجہ ہوگا اور اگر وضع تالی ہے تو رفع مقدم کا نتیجہ ہوگا۔جیسے ھذا الجسم
اما شجر واما حجر لکنه شجر نتیجہ فھو لیس بحجر لکنه حجر نتیجہ فھو لیس بشجر اس مثال میں
شجر وحجر دونوں جمع تو نہیں ہوسکتے ہیں۔لیکن دونوں مرتفع ہوسکتے ہیں کہ جسم مخصوص جس کی جانب ھذا سے اشارہ کیا گیا
ہے وہ قلم وچاقو وغیرہ سے ہو اور اگر منافات صرف کذب میں ہو کہ دونوں بیک وقت کاذب نہیں ہوسکتے کہ دونوں مرتفع

ہو جائیں ہاں دونوں کا اجتماع ہو سکتا ہے تو اس کو مانعۃ الخلو کہتے ہیں اس قیاس کے بھی دو نتیجے ہوتے ہیں اس لئے کہ اگر رفع مقدم ہے تو وضع وتحقق تالی کا نتیجہ ہوگا اور اگر رفع تالی ہو تو وضع مقدم کا نتیجہ ہوگا کما تقول هذا الجسم اما لا شجر اما لا حجر لكنه حجر نتیجہ فهو لا شجر ،لكنه شجر نتیجہ فهو لا حجر اس مثال میں لا شجر ولا حجر دونوں جمع تو ہو سکتے ہیں لیکن دونوں مرتفع نہیں ہو سکتے کیونکہ اگر لا شجر ولا حجر دونوں مرتفع ہوں گے تو شجر وحجر دونوں کا اجتماع لازم آئے گا جو اجتماع نقیضین کی قبیل سے ہے اور اگر منافات صدق وکذب دونوں میں ہے کہ نہ دونوں بیک وقت جمع ہو سکتے ہیں اور نہ ہی دونوں مرتفع ہو سکتے ہیں تو قیاس کی اس صورت کو حقیقیہ کہتے ہیں اس قیاس کے چار نتیجے ہوتے ہیں کیونکہ اگر وضع مقدم ہوگا تو رفع تالی کا نتیجہ ہوگا اور اگر وضع وتحقق تالی ہوگا تو رفع مقدم وسلب مقدم کا نتیجہ ہوگا اور اگر رفع مقدم ہوگا تو وضع وتحقق تالی کا نتیجہ ہوگا اور اگر رفع تالی ہوگا تو وضع وتحقق مقدم کا نتیجہ ہوگا جیسے هذا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج نتیجہ فهو ليس بفرد ولكنه فرد نتیجہ فهو ليس بزوج ولكنه ليس بزوج نتیجہ فهو فرد ولكنه ليس بفرد نتیجہ فهو زوج ۔یہ چار نتیجے ہوئے اور مانعۃ الخلو ومانعۃ الجمع کے دو دو نتائج ہیں کل ملا کر قیاس شرطی استثنائی انفصالی کے آٹھ نتائج ہوئے انھیں نتائج میں غور وفکر کرنے اور ان کے استخراج واستنباط کی جانب حضرت علام قدس سرہ اپنے قول ''فتفكر'' سے اشارہ فرمارہے ہیں۔فافهم

مسئلة السمنية نفوا افادة النظر العلم مطلقاً قائلين بان لا علم الا بالحس لان الجزم قد يكون جهلا وهو مثل العلم فبماذا يعلم ان الحاصل بعدهٗ علم ويجاب بانه يتميز بالعوارض فان البداهة تحكم عند النظر الصحيح انه علم لا جهل اقول وفيه انه بماذا يعلم انه نظر صحيح فان الاحتمال قائم من المبادى الى المقاطع مثلا بمثل والحس لا يفيد الا علما جزئياً وهو لا يكون كاسباً بل الحق منع التماثل كما هو مذهبنا.فتدبر.

ترجمہ مع توضیح

سمنیہ نے نظر کے مفید علم ہونے کا مطلقاً انکار کیا ہے (خواہ الٰہیات میں ہو یا ہندسیات میں) یہ کہتے ہوئے کہ علم یقینی صرف حس کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔کیونکہ جزم ویقین کبھی نفس الامر میں جہل مرکب ہوتا ہے۔اور جہل علم کے

مماثل ومشابہ ہے۔تو کیسے معلوم ہوگا کہ جو نظر کے بعد حاصل ہوا ہے وہ علم ہے جہل نہیں۔اور سمنیہ کا جواب بایں طور دیا جاتا ہے کہ علم عوارض کے ذریعہ جہل سے متمیز وممتاز ہوتا ہے کیونکہ بداہت قاضی وحاکم ہے کہ جو نظر صحیح کے بعد حاصل ہوگا وہ علم ہی ہوگا جہل نہ ہوگا۔مصنف علام فرماتے ہیں کہ اس جواب میں یہ اعتراض ہے کہ یہ کس طرح معلوم ہوگا کہ وہ نظر صحیح ہے غلط نہیں کیونکہ عدم صحت کا احتمال تو نتائج ومطالب کی طرح مبادی ومقدمات میں بھی برابر، برابر قائم ہے۔اور حس صرف علم جزئی کا افادہ کرتا ہے اور علم جزئی کاسب نہیں ہوتا۔بلکہ جواب میں حق وصحیح علم وجہل کے درمیان تماثل وتشابہ کا منع کر دینا ہے جیسا کہ اپنا اہلسنت وجماعت کا یہی مذہب ہے (کہ علم حقیقت کے اعتبار سے جہل کے مغائر ومخالف ہوتا ہے) تو تم غور کرو۔

تحقیقات وتنقیحات

قوله السمنية نفوا افادة النظر الخ۔ سمنیہ سین کے ضمہ اور میم کے فتحہ کے ساتھ بتوں کے پجاریوں کا ایک فرقہ ہے جو تناسخ کے قائل ہیں اور بعض لوگوں کے نزدیک سمنیہ ایک جماعت وگروہ ہے جو ہمارے ہندوستان کے شہر سومنات کی جانب منسوب ہے۔اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ سمنیہ منکرین خدا دہریوں کو کہتے ہیں۔اور وہ تناسخ کے بھی قائل ہیں اور سومنات ان کی ایک عبادت گاہ جزائر ہند میں ہے۔اسی کی جانب نسبت کرتے ہوئے ان کو سمنیہ کہا جاتا ہے۔وہ اس بات کے قائل ہیں کہ نظر وفکر بالکل مفید علم نہیں نہ تو نظر سے الٰہیات کا علم ہو سکتا ہے اور نہ ہی ہندسیات میں نظر مفید علم ہے۔بخلاف مہندسین کے کہ وہ صرف الٰہیات میں نظر کے مفید علم ہونے کے منکر ہیں۔اور جمہور کے نزدیک نظر مطلقاً مفید علم ہے خواہ مسائل الٰہیات ہوں یا ریاضیات وہندسیات ہوں سب میں نظر وفکر مفید علم ہے۔اور محل نزاع واختلاف امام رازی کے نزدیک ایجاب جزئی ہے یعنی نظر کبھی مفید علم ہوتی ہے اور سمنیہ اپنے مذہب ودعویٰ پر کہ نظر مطلقاً مفید علم نہیں اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ علم یقینی صرف حس سے حاصل ہو سکتا ہے تو جس کا ادراک حس سے ہوگا وہی معلوم ہوگا اور جس کا ادراک حس سے نہ ہوگا اس کا علم نہیں ہو سکتا۔اور وہ معدوم نہ ہو سکے گا۔کیونکہ جزم کبھی جہل مرکب ہوتا ہے جو واقع اور نفس الامر کے مطابق نہیں ہوتا۔اور جہل علم کے مماثل ومشابہ ہے۔یعنی جہل مرکب علم یقین کے مماثل ہے کہ دونوں کی حقیقت جزم ہے اور جب جہل علم کے مماثل ہے تو کس چیز سے یہ معلوم ہوگا کہ نظر کے بعد جو حاصل ہوا وہ علم ہے اور وہ مماثل بالعلم جہل نہیں ہے تو احتمال غلط وعدم صحت تو ہر جزم میں

قائم ہے خواہ وہ مطابق واقع ونفس الامر ہو یا مطابق واقع ونفس الامر نہ ہو۔ لہٰذا علم، جہل سے متمیز وممتاز نہ ہوگا یہ سمنیہ کی دلیل ہے اپنے مذہب ودعویٰ پر کہ علم صرف حس سے ہوگا۔

قولہ یجاب بانہ الخ ۔سمنیہ کے اس شبہ کا جواب دو طریقوں سے دیا جاتا ہے۔ ایک تو الزامی جواب جو شرح مواقف وفواتح الرحموت وکشف مبہم کے حاشیہ وغیرہ میں ہے کہ یہی تقریر سمنیہ کی تو محسوسات میں جاری ہوسکتی ہے۔ کہ وہ جزم جو حس کے بعد حاصل ہوتا ہے وہ بھی کبھی جہل ہوتا ہے جو مطابق واقع نہیں ہوتا لہٰذا حس بھی مفید علم نہیں حضرت مصنف علام نے حاشیہ منہیہ میں فرمایا اسی شبہ سمنیہ کا الزامی جواب دیتے ہوئے کہ **انت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط فيها كذا فی شرح المواقف**۔ یعنی سمنیہ نے جو تقریر دلیل ذکر کیا ہے وہ تو محسوسات میں بھی جاری ہے کیونکہ حس غلطی کرتا رہتا ہے اور حس میں غلطی ہوتی رہتی ہے تو جو جزم حس کے بعد حاصل ہوا ہے وہ جہل غیر مطابق واقع ہوسکتا ہے لہٰذا احتمال غلط ہر علم حسی میں قائم ہے اس لئے کہ حس میں غلطی کا وقوع ہوتا رہتا ہے تو اس تقریر وتقدیر پر حس بھی مفید یقین نہیں حالانکہ سمنیہ حس کے مفید علم ہونے کے قائل ہیں **فما هو جوابكم فهو جوابنا** اور دوسرا تحقیقی جواب جسے حضرت علام نے ”**یجاب بانہ**“ سے بیان فرمایا یعنی سمنیہ کے شبہ مذکورہ ودلیل مذکور کا جواب بایں طور دیا جاتا ہے کہ علم عوارض کے ذریعہ جہل سے متمیز وممتاز ہوتا ہے اس لئے کہ بداہت وضرورت قاضی وحاکم ہے کہ جو نظر صحیح کے وقت حاصل ہوگا وہ علم ہی ہوگا جہل نہیں ہوسکتا حضرت علام قدس سرہ کو یہ جواب پسند نہیں اس لئے جواب کا ضعف ظاہر کرتے ہوئے فرماتے ہیں **وفیہ انہ** یعنی اس جواب میں یہ اعتراض ہے کہ اگر بالفرض یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ جو نظر صحیح کے وقت حاصل ہوگا وہ علم ہوگا جہل نہ ہوگا مگر یہ کس طرح معلوم ہوگا اور کیسے جانا جائے گا۔ کہ وہ نظر صحیح ہے غلط نہیں کیونکہ عدم صحت وخطاء کا احتمال تو مبادی ومقدمات سے لے کر مطالب ونتائج تک بالکل برابر، برابر قائم وثابت ہے یعنی جیسے مطالب ونتائج کذب کے محتمل ہیں اسی طرح مبادی ومقدمات بھی کذب کا احتمال رکھتے ہیں لہٰذا نظر صحیح، نظر غیر صحیح سے متمیز وممتاز نہ ہوسکے گی تو نظر علم یقین کا افادہ بھی نہ کر سکے گی۔ اور نظر کا صحیح ہونا کبھی معلوم بھی نہ ہو سکے گا اور چونکہ حضرت علام کے اس رد وجواب پر ایک شبہ گذرتا ہے وہ شبہ یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ نظر کی صحت کا علم یا مقدمات کی صحت کا علم حس کے

ذریعہ ہو جائے۔ اس لئے حضرت علام اس شبہ کا ازالہ اپنے قول **والحس لا يفيد الا الخ**. سے فرمارہے ہیں کہ حس سے صرف علم جزئی حاصل ہوتا ہے یعنی علوم حسیہ علوم جزئیہ ہوتے ہیں اور علوم جزئیہ کا سب ہوتے ہی نہیں بلکہ کاسب صرف علوم عقلیہ ہوتے ہیں۔ لہٰذا حس کے ذریعہ نہ تو مطالب ونتائج کا علم ہوسکتا ہے اور نہ ہی مبادی ومقدمات کا علم ہوگا۔ لہٰذا حق وصواب سمنیہ کے شبہ کے جواب میں علم وجہل کے درمیان تماثل وتشابہ کا منع وانکار ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جہل، علم کے مماثل ہے۔ اور ایک دوسرے سے متمیز وممتاز نہیں بلکہ علم وجہل ایک دوسرے سے ممتاز ہیں اور دونوں علم وجہل آپس میں ایک دوسرے کے مبائن ہیں۔ اور دونوں میں امتیاز وتمیز عوارض ولوازم وخواص کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ کہ ہر ایک علم وجہل کے لوازم وخواص جداگانہ ہیں۔ اور لوازم وخواص کی تنافی ملزومات ومخصوصات کی تنافی پر دلالت کرتی ہے۔ لہٰذا علم، جہل کے مماثل ومشابہ نہیں جیسا کہ ہم اہلسنت والجماعت کا اس باب میں یہی مذہب ہے کہ علم حقیقت کے اعتبار سے جہل کے مبائن ومخالف ہے ہاں البتہ معتزلہ علم وجہل میں تماثل کے قائل ہیں ان پر سمنیہ کا اعتراض ہوسکتا ہے ہم پر نہیں تو تم غور کرو۔ اور حضرت علام کے قول **فتدبر** میں شاید اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ شاید شبہ مذکور کا مقصود تماثل بین العلم والجہل سے تشابہ اس اعتبار وحیثیت سے ہے کہ بعد نظر علم وجہل اول امر واول وہلہ میں متمیز وممتاز نہیں ہوتے اور ایسا نفس الامر وواقع میں ہے بھی کیونکہ جزم کبھی علم ہوتا ہے اور کبھی جہل ہوتا ہے تو اول امر واول وہلہ میں دونوں علم وجہل متمیز وممتاز نہیں ہوتے ہیں لہٰذا شبۂ مذکورہ واعتراض مذکور پھر وارد ہوگا جیسے پہلے وارد ہوا تھا تو جواب مذکور شبۂ مذکورہ کیلئے کفایت نہ کرے گا۔ **فافهم وتدبر**.

مسئلة قال الاشعری ان الافادة بالعادة اذ لا مؤثر الا الله تعالٰی بلا وجوب منه ولا عليه والمعتزلة انه بالتوليد كحركة المفتاح بحركة اليد والحكماء انه بطريق الاعداد فانه يعد الذهن اعداداتاما ويفيض عليه النتيجة من عام الفيض وجوبا منه واختار الامام الرازی انه واجب عقيبه وان لم يكن واجباً منه تعالیٰ ابتداءً غير متولد منه لانه ليس لقدرة العبد تاثير وهذا اشبه فان لزوم بعض الاشياء للبعض مما لا ينكر الا ترىٰ ان وجود العرض بدون الجوهر والكلية بدون الاعظمية غير معقول هذا۔

ترجمہ مع توضیح

حضرت شیخ ابوالحسن اشعری نے فرمایا کہ نظر کا علم بالمطلوب کا افادہ کرنا اور اس کا مفید علم ہونا عادت الٰہی کی وجہ سے ہے (کہ عادت الٰہی جاری ہے کہ رب تعالیٰ اپنے فضل سے نظر کے بعد علم بالمطلوب کو پیدا فرما دیتا ہے) کیونکہ مؤثر حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہے (اسی کا ارادہ ٔ ازلیہ جملہ عالم و جملہ مخلوقات میں مؤثر ہے) نہ تو خلق علم بعد نظر اللہ تعالیٰ کی جانب سے واجب ہے (جیسا کہ فلسفی قائل ہے) اور نہ ہی اللہ تعالیٰ پر خلق علم واجب ہے (جیسا کہ معتزلی قائل ہے) اور معتزلہ نے کہا کہ علم کا حصول نظر کے بعد بطریق تولید ہے جیسا کہ حرکت مفتاح ہاتھ کی حرکت سے حاصل و متولد ہوتی ہے۔ اور حکماء نے کہا کہ نظر کے بعد علم کا حصول بطریق اعداد و صلوح کے ہے اس لئے کہ نظر ذہن کو مکمل طور پر علم کے لئے آمادہ و تیار کر دیتی ہے۔ اور علم بالمطلوب و نتیجہ کا فیضان مبدأ فیاض (اللہ تعالیٰ) کی جانب سے ذہن پر بطور وجوب ہوتا ہے اور امام رازی نے اختیار فرمایا کہ علم بالمطلوب نظر کے بعد من جانب اللہ واجب ہے گو کہ قبل نظر حصول علم من جانب اللہ واجب و ضروری نہیں۔ اور نہ ہی حصول علم نظر سے متولد ہوتا ہے (جیسا کہ معتزلہ اس کے قائل ہیں) کیونکہ بندے کی قدرت کو نظر میں کچھ دخل و تاثیر نہیں لہٰذا بندے سے تولید نہیں ہو سکتی اور یہ مذہب حق و صواب کے زیادہ مشابہ و مناسب ہے۔ کیونکہ بعض اشیاء کیلئے بعض اشیاء کے لزوم و وجوب کا انکار نہیں کیا جا سکتا کیا تم نہیں دیکھتے کہ عرض کا وجود و تحقق بغیر جوہر کے وجود و تحقق کے اور کمیت کا وجود و تحقق بغیر اعظمیت کے وجود و تحقق کے غیر معقول ہے اس کو محفوظ کر لو۔

تحقیقات و تنقیحات

قولہ مسئلۃ قال الاشعری ان الافادۃ الخ یعنی یہ مسئلہ افادۂ نظر کی کیفیت کے بیان میں ہے اور یہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ جمہور کے نزدیک نظر مفید علم مطلقاً ہے افادۂ نظر کی کیفیت کے سلسلے میں تین مذاہب مشہور ہیں اول تو حضرت شیخ ابوالحسن اشعری رضی اللہ عنہ کا مذہب ہے جسے حضرت علام قدس سرہ نے اپنے قول قال الاشعری الخ سے بیان کیا اور دوم مذہب معتزلہ کا ہے جسے حضرت علام نے اپنے قول والمعتزلۃ الخ سے بیان کیا ہے اور تیسرا مذہب حکماء کا ہے جسے حضرت علام نے اپنے قول والحکماء الخ سے بیان کیا اور چوتھا نظریہ افادۂ نظر سے متعلق حضرت امام فخر الدین رازی علیہ الرحمۃ والرضوان کا ہے جسے حضرت علام نے اپنے قول واختار الامام

الرازی الخ۔ سے بیان کیا ہے اور اسی کو آپ نے بھی اختیار کیا اور ترجیح دیا ہے اور فرمایا وھذا اشبہ اور حضرت سیدنا شیخ ابوالحسن اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ افادۂ نظر کے سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ نظر کا علم بالمطلوب کا افادہ کرنا بطریق عادت اللہ ہے کہ عادت الٰہی جاری ہے کہ اللہ تعالیٰ نظر کے بعد مطلوب و نتیجہ کے علم کو پیدا فرما دیتا ہے۔ نظر ناظر کو اس میں کوئی دخل نہیں جس طرح پانی پی لینے کے بعد اور کھانا کھا لینے کے بعد سیرابی و آسودگی کا رب تعالیٰ احداث و خلق فرما دیتا ہے کہ پانی و کھانے کے پینے و کھانے کو اس میں کوئی دخل نہیں اس لئے کہ مؤثر حقیقی و فاعل حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہے اسی کا ارادۂ ازلیہ جملہ کائنات عالم میں کارفرما ہے۔ اور چوں کہ رب تعالیٰ فاعل بالاختیار ہے "فعال لما یرید ویفعل ما یشاء" اس کی شان ہے اس لئے معلول کا صدور اس سے بغیر وجوب و لزوم کے ہوتا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی جانب سے موجودات کے ایجاد میں وجوب نہیں کیونکہ وجوب اختیار کے منافی ہے اور اللہ تعالیٰ فاعل بالاختیار ہے۔ اور اختیار حضرت امام اشعری کے نزدیک فعل و ترک کی صحت کو کہتے ہیں اور وجوب میں ترک فعل کی گنجائش نہیں ہوتی لہٰذا باری تعالیٰ فاعل بالایجاب نہیں جیسا کہ فلاسفہ باری تعالیٰ کو فاعل بالایجاب جانتے ہیں۔ اور نہ ہی علم بالمطلوب کا احداث و خلق اللہ تعالیٰ پر بعد نظر واجب ہے بلکہ کوئی بھی شئی رب تعالیٰ شانہ پر واجب نہیں جیسا کہ معتزلہ باری تعالیٰ پر لطف کو اور اصلح کے کرنے کو واجب جانتا ہے "تعالی اللہ علوا کبیرا" اور معتزلہ افادۂ نظر کے سلسلے میں قائل ہیں کہ نظر کا علم بالمطلوب کا افادہ کرنا بطریق تولید ہے یعنی نظر نتیجہ و علم بالمطلوب کو ذہن میں پیدا کرتی ہے اور حصول نتیجہ ہے اور تولید کا مطلب ان کے یہاں یہ ہے کہ فاعل ایک شئی کے وجود کو شئی آخر کے توسط سے واجب کرے اور وہ فعل جو فاعل سے بلا واسطہ صادر ہوا سے مباشرت کہتے ہیں۔ اور جو بالواسطہ صادر ہوا سے تولید کہتے ہیں جیسے کنجی کی حرکت ہاتھ کی حرکت کے توسط سے صادر و واقع ہوتی ہے اس لئے کہ محرک نے حرکت مفتاح کو حرکت ید کے توسط سے واجب کیا ہے۔ لہٰذا حرکت مفتاح کا وجود بذاتہ تولید ہے اور حرکت ید بطریق مباشرت ہے۔ تو جیسے حرکت ید و حرکت مفتاح دونوں محرک سے صادر ہوئی ہیں لیکن حرکت ید کا صدور و وقوع بطریق مباشرت ہے۔ اور حرکت مفتاح کا بطریق تولید ہے۔ اسی طرح نظر و علم بالمطلوب دونوں کا ناظر سے صدور و وقوع ہوا ہے لیکن اول یعنی نظر کا صدور بطریق مباشرت ہے۔ اور ثانی یعنی علم بالمطلوب اور نتیجہ کا صدور و وقوع بطریق تولید ہے حاصل یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک ناظر نے علم بالمطلوب اور نتیجہ کو نظر کے توسط سے واجب کیا ہے اور حکماء کے نزدیک وہ علم جو نظر کے بعد حاصل ہوتا ہے

کیونکہ نظر ذہن کو صالح تام بنا دیتی ہے اور استعداد تام کے ساتھ مستور کر دیتی ہے بطریق اعداد و صلوح و آمادگی ہے۔ اور جب ذہن کی استعداد نتیجہ و علم بالمطلوب کے قبول کرنے کہ نتیجہ اور علم بالمطلوب ذہن پر مبدأ فیاض سے فائض ہو۔ کیلئے تام و کامل ہو جاتی ہے تو اب نتیجہ و علم بالمطلوب کا ذہن پر عام الفیض (یعنی وہ ذات پاک جس کا فیض عام ہے وہ رب تعالیٰ شانہ ہے) کی جانب سے وجوباً فیضان ہوتا ہے یعنی ذہن کی استعداد تام کے بعد عام الفیض کی جانب سے نتیجہ و علم بالمطلوب کا افاضہ و فیضان واجب ہے۔ کیونکہ وجود بغیر وجوب کے باطل ہے اسی لئے کہا جاتا ہے کہ "الشیء مالم یجب لم یوجد" کہ شئی جب تک واجب نہ ہوگی اس کا وجود و تحقق نہیں ہو سکتا اس تقدیر پر نظر حصول علم کیلئے علت معدّہ ہے حاصل مذہب حکماء یہ ہے کہ علم بالمطلوب و نتیجہ کا فائض ہونا عام الفیض کی جانب سے بعد نظر واجب ہے اور نظر اس میں بطریق اعداد دخیل ہے نہ کہ بطریق ایجاب دخیل ہے۔

قولہ واختار الامام الرازی انہ الخ. یعنی حضرت امام فخر الدین رازی علیہ الرحمۃ نے افادۂ نظر سے متعلق یہ نظریہ و مذہب محصل میں اختیار کیا کہ علم بالمطلوب نظر کے بعد بطریق جری عادت الٰہی واجب ہے نظر کو اس میں کچھ دخل نہیں بخلاف حضرت سیدنا شیخ ابو الحسن اشعری علیہ الرحمہ کے کہ وہ وجوب کے بالکل قائل نہیں اور یونہی امام کا نظریہ حکماء کے نظریہ کے بھی خلاف ہے کہ حکماء بطریق اعداد وجوب کے قائل ہیں اگر چہ قبل نظر علم بالمطلوب و نتیجہ من جانب اللہ واجب نہیں اور نہ ہی نظر سے علم بالمطلوب متولد ہے جیسا کہ معتزلی تولید کا قائل ہے کیونکہ قدرت عبد کو کچھ دخل و تاثیر نہیں تو بندے کی جانب سے تولید بھی نہیں ہو سکتی اور حضرت امام رازی نے محصل میں فرمایا "حصول العلم عقیب النظر الصحیح بالعادة عند الاشعری وبالتولید عند المعتزلة والاصح الوجوب" یعنی علم بالمطلوب کا حصول نظر صحیح کے بعد عادت الٰہی کی وجہ سے امام اشعری کے نزدیک ہے اور تولید کے ذریعہ معتزلہ کے نزدیک ہے۔ اور حضرت علام سید شریف جرجانی علیہ رحمۃ الباری نے شرح مواقف میں فرمایا کہ "قیل اخذ هذا المذهب من القاضی الباقلانی وامام الحرمین حیث قالا باستلزام النظر للعلم علی سبیل الوجوب من غیر تولید" یعنی بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ مذہب امام رازی قاضی ابو بکر باقلانی اور امام الحرمین کے مذہب سے ماخوذ ہے اس لئے کہ ان دونوں نے فرمایا ہے کہ نظر علم بالمطلوب کے وجوب کے طریقے پر بغیر تولید کے مستلزم ہوتی ہے۔ اور علامہ کاتبی نے مفصل شرح محصل میں کہا کہ "ان مذهب الامام هو مذهب ابی بکر الباقلانی" یعنی مذہب امام

رازی وہ مذہب ابو بکر باقلانی ہی ہے۔ اور علامہ اصفہانی نے شرح طوالع میں حکماء کے مذہب کو بیان کرنے کے بعد کہا "وهو اختار امام الحرمین والاصح عند الامام" یعنی مذہب حکماء امام الحرمین کا مختار و مرجح ہے اور امام رازی علیہ الرحمہ کے نزدیک اصح (صحیح تر) ہے اور قاضی عضد الدین کا قول مواقف میں اس کے خلاف ہے "حیث قال وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازی وهو انه واجب غیر متولد منه" یعنی یہاں افادۂ نظر کے بارے میں ایک دوسرا مذہب ہے جس کو امام رازی نے اختیار کیا اور ترجیح دیا اور وہ مذہب یہ ہے کہ علم بالمطلوب بعد نظر واجب ہے۔ نظر سے علم متولد نہیں۔ اور مولوی فیض الحسن نے اپنے حواشی مفاتح المبوت فی حل مسلم الثبوت میں حضرت مصنف علامہ کے قول "لانه لیس لقدرة العبد تاثیر" پر حاشیہ نگاری کرتے ہوئے کہا "وهو مذهب القاضی ابی بکر الباقلانی وامام الحرمین وقال فی المحصل والاصح الوجوب لا سبیل التولید الخ." یعنی مذہب امام رازی قاضی ابو بکر باقلانی و امام الحرمین کا مذہب ہے اور محصل میں امام رازی نے فرمایا کہ بعد نظر علم بالمطلوب کا وجوب ہے تولید کے طریقے پر نہیں ہے لہٰذا نظر کے بعد علم بالمطلوب واجب ہوگا۔ گو کہ ابتداءً قبل نظر اللہ تعالیٰ کی جانب سے واجب نہ ہو اور نظر سے علم بالمطلوب متولد نہیں کیونکہ قدرت عبد کو کچھ دخل و تاثیر نہیں۔ لیکن رہا علم بالمطلوب کا بعد نظر واجب ہونا تو وہ اس لئے ہے کہ جس شخص نے "العالم متغیر وکل متغیر ممکن" کو جانا تو ان دونوں قضیوں کے علم کے ذہن میں حاضر ہوتے ہوئے محال ہے کہ وہ "العالم ممکن" کو نہ جانے اور اس امتناع و استحالہ کا علم ضروری و بدیہی ہے اور رہا تولید کا ابطال تو اس کا ابطال و بطلان اس طرح ہے کہ علم فی نفسہ ممکن ہے اور ہر ممکن مقدور الٰہی ہے لہٰذا علم بھی مقدور الٰہی ہے اور جب علم مقدور الٰہی ہے تو علم کا وجود و وقوع بغیر قدرت باری تعالیٰ کے محال و ممتنع ہے اور مصنف نے اس مذہب کو اختیار کیا اور فرمایا یہ اشبہ بالحق ہے۔

قولہ هذا اشبه فان لزوم الخ. حضرت مصنف قدس سرہ امام رازی علیہ رحمۃ الباری کے مذہب کی تصدیق و تصویب فرماتے ہوئے بعد نظر علم بالمطلوب کے وجوب پر دلیل پیش کر رہے ہیں۔ کہ بعض چیزوں کا بعض چیزوں کو مستلزم ہونا اور بعض کا بعض کو واجب و لازم ہونا یہ ان ضروریات سے ہے کہ جن کا انکار نہیں کیا جا سکتا کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وجود عرض کیلئے وجود جوہر لازم و واجب ہے اور کسی شئی کے کل ہونے اور کل بننے کیلئے اس کا جزء سے اعظم ہونا واجب و لازم و ضروری ہے اس لئے کہ عرض کا وجود بغیر جوہر کے وجود کے علی سبیل الاستقلال اور کلیت کا وجود بغیر

اعظمیت کے وجود کے غیر معقول ہے۔ یونہی شکل اول کی ہیئت کا وجود اندراج اصغر کے علم ہوتے ہوئے علم بالمطلوب کے بغیر غیر معقول ہے۔ لہٰذا نظر کیلئے علم بالمطلوب کا لزوم ووجوب ان اشیاء سے ہے جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔

قوله هذا. یعنی اس کو لے لو یا اس کو محفوظ کرلو یہ فعل محذوف خذ یا احفظ کا مفعول بہ ہے کہ اس کو محفوظ کرلو بہت مفید وکار آمد ہے، بہت سے مقامات میں نافع ہوگا۔ انشاء الله تعالىٰ فافهم وتدبر۔

المقالة الثانية فی الاحكام وفيه ابواب الاول فی الحاكم لا حكم الامن الله تعالىٰ لا نزاع فی ان الفعل حسن وقبيح عقلا بمعنى صفة الكمال والنقصان او بمعنى ملائمة الغرض الدنياوی ومنافرته بل بمعنى استحقاق مدحه تعالىٰ وثوابه ومقابلهما فعند الاشاعرة شرعی ای بجعله فقط فما امر به فهو حسن وما نهىٰ عنه فهو قبيح ولو انعكس الامر لانعكس الامر وعندنا وعند المعتزلة عقلی ای لا يتوقف على الشرع لٰكن عندنا لا يستلزم حكما فی العبد بل يصير موجباً لاستحقاق الحكم من الحكيم الذی لا يرّجح المرجوح فمالم يحكم ليس هُناك حكم ومن ههنا اشترطنا بلوغ الدعوة فی التكليف بخلاف المعتزلة والامامية والكرامية والبراهمة فانه عندهم يوجب الحكم فلو لا الشارع وكانت الافعال لوجبت الاحكام۔

ترجمه مع توضيح

مقالات ثلٰثہ سے دوسرا مقالہ احکام کے بیان میں ہے اور مقالۂ ثانیہ میں چار باب ہیں۔ باب اول حاکم کے بیان میں، دوسرا باب حکم کے بیان میں، تیسرا باب محکوم فیہ یعنی فعل مکلّف کے بیان میں ہے اور چوتھا باب مکلّف کے متعلق ہے، حکم صرف اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے اس پر امت کا اجماع ہے ''قال تعالىٰ جل شانه ان الحكم الا لِلّٰه'' اس میں کسی عاقل کا کوئی اختلاف نہیں کہ فعل کا حسن ہونا بایں معنیٰ کہ اسمیں صفت کمال ہے اور فعل کا قبیح ہونا بایں معنیٰ کہ اس میں صفت نقصان ہے یا حسن ہونا بمعنیٰ غرض دنیاوی کے مناسب وموافق ہونا، اور فعل کا قبیح ہونا بمعنیٰ غرض دنیاوی کے مخالف وغیر مناسب ہونا عقلی ہے، ان دونوں معنوں کے لحاظ سے افعال کے حسن وقبح کے عقلی ہونے میں کوئی اختلاف ونزاع نہیں بلکہ حسن بمعنیٰ اللہ تعالیٰ کی مدح وثواب کا مستحق ہونا اور قبح بمعنیٰ اللہ تعالیٰ کے ذم وعقاب

کا مستحق ہونے میں نزاع واختلاف ہے کہ آیا حسن وقبح اس معنیٰ کے لحاظ واعتبار سے عقلی ہے یا شرعی؟ تو اشاعرہ کے نزدیک افعال واشیاء کا حسن وقبح اس آخری معنیٰ کے لحاظ سے شرعی ہے یعنی محض شرع کے قرار دینے سے فعل حسن، حسن ہو اور فعل قبیح، قبیح ہو لہٰذا شرع نے جس فعل کا حکم فرمایا وہ فعل حسن ہے اور جس فعل سے منع فرمادیا وہ فعل قبیح ہے اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہوتا کہ مامور بہ منہی عنہ ہوتا اور منہی عنہ مامور بہ ہوتا تو حسن وقبح کا معاملہ الٹ جاتا کہ جو حسن ہے وہ قبیح ہوجاتا اور جو قبیح ہے وہ حسن ہوجاتا۔ اور ہمارے اکثر حنفیہ ومعتزلہ کے نزدیک افعال کا حسن وقبح آخری معنیٰ کے لحاظ واعتبار سے بھی عقلی ہے یعنی شرع پر موقوف نہیں ہے لیکن ہمارے حنفیہ ماتریدیہ کے نزدیک یہ حسن وقبح بندے میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے کسی حکم کو مستلزم نہیں ہوتا بلکہ حکم کے حقدار ہونے کا اس حکیم رب تعالیٰ شانہ کی جانب سے سبب بنتا ہے۔ جو مرجوح کو ترجیح نہیں دیتا تو جب تک حکیم (حکمت والا رب) حکم نہ فرمائے اس وقت تک وہاں افعال میں کوئی حکم نہیں اور اسی وجہ سے کہ افعال کا حسن وقبح حکم کو واجب نہیں کرتا ہم نے بندے کے مکلّف ہونے میں دعوت پہنچنے کی شرط لگایا ہے (کہ جب تک بندے تک شریعت کی دعوت نہ پہنچے مکلّف نہیں ہے) بخلاف معتزلہ اور امامیہ اور کرامیہ اور براہمہ کے کیونکہ ان سب کے نزدیک ہر ایک حسن وقبح اللہ تعالیٰ کی جانب سے حکم کے موجب ومثبت ہیں۔ لہٰذا اگر بالفرض شارع کا وجود نہ ہوتا اور افعال عباد پائے جاتے تو بھی احکام شرعیہ (وجوب وندب وکراہت واباحت) بندوں کے ذمے واجب وثابت ہوتے۔

تحقیقات وتنقیحات

قوله المقالة الثانية فی الاحكام الخ. یعنی مقالات ثلٰثہ جو مبادی کے بیان میں ہیں ان میں سے مقالہ ثانیہ مبادئی احکامیہ کے بیان میں ہے۔ اور احکام حکم کی جمع ہے حکم کیلئے چار چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ حاکم وحکم ومحکوم فیہ ومحکوم علیہ، اس لئے حضرت علام قدس سرہ نے مقالۂ ثانیہ میں چار باب قائم فرمایا اور فرمایا ''الاول فی الحاكم'' باب اول حاکم کے بیان میں ہے اور باجماع امت حکم صرف رب تعالیٰ جل شانہ کی جانب سے ہے اور حاکم صرف اللہ تعالیٰ ہے نہ تو عقل حاکم ہے نہ ہی کوئی دوسری مخلوق حاکم ہے۔ ارشاد ربانی ہے ''ان الحكم الا لله'' یعنی حکم صرف اللہ کا ہے اس میں معتزلہ کا بھی اختلاف نہیں ان کے یہاں بھی حکم صرف اللہ تعالیٰ کیلئے ہے اور حاکم صرف

اللہ تعالیٰ ہے ہاں البتہ معتزلہ عقل کو بعض احکام الٰہیہ کا معرف کہتے ہیں چاہے شرع مطہر اس سے متعلق وارد ہو یا نہ وارد ہو۔ اور حکم سے مراد یہاں محل نزاع اور اختلاف میں ذمہ عبد کا فعل سے اشتغال ہے اور وہ شارع کا اعتبار ہے کہ بندے کے ذمہ اتیان فعل یا ترک فعل جبرا ہے پھر اللہ تعالیٰ کے کسی فعل کے حکم فرمانے میں اس فعل میں صفت حسن وقبح کا بالاتفاق ہونا ضروری ہے لیکن نزاع واختلاف اس بارے میں ہے کہ یہ حسن وقبح دونوں شرعی ہیں یا عقلی ہیں یعنی موقوف علی الشرع ہیں یا حسن وقبح کے کشف کی عقل کو صلاحیت ہے اور حکم الٰہی پر وقوف واطلاع کیلئے ورود شرع مطہر کی مفتقر ومحتاج نہیں ہے اور چونکہ حسن وقبح کے تین معانی ہیں اول حسن بمعنی صفت کمال اور قبح بمعنی صفت نقصان جیسے علم اور جہل کہ علم حسن ہے اور جہل قبیح ہے اول کا حسن اور ثانی کا قبح سارے عقلاء ادراک کرتے اور جانتے ہیں ان دونوں کا حسن وقبح شرع مطہر پر موقوف نہیں ہے۔ ثانی حسن بمعنی غرض دنیاوی کے موافق ومناسب ہونا اور قبح بمعنی غرض دنیاوی کے مخالف وغیر مناسب ہونا جیسے سلطان جابر وظالم کی موافقت اور اس کی مخالفت کہ موافقت حسن ہے۔ اور مخالفت ومنافرت قبیح ہے اول کا حسن اور ثانی کا قبح سارے عقلاء ادراک کرتے اور جانتے ہیں اس معنی کے اعتبار سے ان دونوں کا حسن وقبح شرع مطہر پر موقوف نہیں ہاں البتہ حسن وقبح کے یہ دونوں معانی اوقات ومقامات واشخاص وافراد کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں۔ ثالث حسن بمعنی مدح وثواب الٰہی کا آخرت میں مستحق ہونا اور قبح بمعنی ذم وعقاب الٰہی کا آخرت میں مستحق ہونا اور حسن وقبح کے معنی اول وثانی میں کسی عاقل کا کوئی اختلاف نہیں کہ وہ عقلی ہیں اور معنی ثالث میں اختلاف ونزاع ہے کہ افعال کا حسن وقبح معنی ثالث کے لحاظ سے شرعی ہے یا عقلی ہے اس لئے حضرت مصنف علام قدس سرہ نے قصد وارادہ فرمایا کہ حسن وقبح کے تینوں معنوں کو بیان کریں اور محل اختلاف ونزاع کی تعیین کریں تو فرمایا **لا نزاع لاحد الخ۔**

قوله فعند الاشاعرة شرعی الخ۔ یعنی حسن وقبح کا یہ معنی ثالث اشاعرہ کے نزدیک شرعی ہے موقوف علی الشرع ہے شرع مطہر کے فعل حسن کو حسن بتانے اور حسن قرار دینے سے حسن ہوا اور فعل قبیح کو قبیح بتانے اور قرار دینے سے قبیح ہوا۔ عقل کا اس میں کچھ دخل نہیں ہے لہٰذا وہ فعل جس کا شرع وشارع نے حکم فرمایا ہے وہ حسن ہے اور جس فعل سے شرع وشارع نے منع فرمادیا ہے وہ قبیح ہو گیا اور اگر شرع وشارع کا امر ومعاملہ اس کے برعکس ہوتا یعنی جو مامور بہ ہے وہ منہی

عنہ ہوتا اور جو منہی عنہ ہے وہ مامور بہ ہوتا تو حسن وقبح کا امر وحال بھی برعکس ہو جاتا یعنی جو حسن ہے وہ قبیح ہو جاتا اور جو قبیح ہے وہ حسن بن جاتا اور یہی مذہب اکثر اصحاب حدیث کا بھی ہے **کما فی بعض الکتب** اور ہم حضر ماتریدیہ حنفیہ اور صوفیائے کرام جو اہل سنت والجماعت کے عمائدین ومعظمین سے ہیں۔ اور معتزلہ کے نزدیک افعال کا حسن وقبح معنی ثالث کے لحاظ سے عقلی ہے کہ شرع مطہر پر موقوف نہیں بلکہ عقل کیلئے جائز وممکن ہے کہ وہ قطع نظر کرتے ہوئے شرع وشارع سے کہ فعل کے اندر جہت محسنہ وجہت مقبحہ کا ادراک کرے اور اگر عقل جہت محسنہ کا ادراک کرتی ہے تو وہ مقتضی ہے اس بات کی کہ اس فعل کا فاعل آخرت میں مستحق مدح وثواب ہوگا اور اگر جہت مقبحہ کا ادراک کرتی ہے تو وہ مقتضی ہے اس بات کی کہ اس فعل کا مرتکب وفاعل آخرت میں ذم وعقاب کا مستحق ہوگا لیکن ہمارے حنفیہ کے نزدیک افعال کا حسن وقبح بندے میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے کسی حکم کو مستلزم نہیں بلکہ افعال کا حسن وقبح حکم مناسب کے استحقاق کا باعث وعلت ہوتا ہے اس حکمت والے رب تعالیٰ کی جانب سے جو حکم مرجوح وضعیف کو ترجیح نہیں دیتا لہٰذا جب تک حکمت والا رب حکم نہ فرمائے اس وقت تک افعال میں کوئی حکم نہیں اور مذہب حنفیہ ومذہب معتزلہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک فعل کا حسن وقبح نفس حکم کو واجب کرتا ہے۔ اور حنفیہ کے نزدیک فعل کا حسن وقبح صرف استحقاق حکم کا موجب وباعث وعلت ہوتا ہے اور حکم بندے میں اللہ تعالیٰ کے امر ونہی پر معتزلہ کے نزدیک موقوف نہیں ہے۔ اور حنفیہ کے نزدیک حکم امر الٰہی ونہی الٰہی پر موقوف ہے لیکن یہ نجاریوں اور ان کے علاوہ دیگر حنفیہ کا مختار ہے اور یہ حضرات قبل بعثت حکم کے عدم تعلق میں اشعریہ کی طرح ہیں اور ابن ہمام نے تحریر الاصول میں فرمایا "هو المختار" یعنی یہی ابن ہمام کے نزدیک بھی مختار وپسندیدہ ہے اور شاید یہی مذہب حضرت مصنف علیہ الرحمة والرضوان کا بھی مختار وپسندیدہ ہے **کما فی الکشف المبهم۔**

قوله ومن ههنا اشترطنا الخ۔ یعنی اسی وجہ سے کہ حسن وقبح بندے میں حکم کو مستلزم نہیں ہوتے بندوں پر تکلیف کے بارے میں دعوت اسلام وایمان کے پہونچنے کی شرط لگایا ہے کہ جب تک ان تک شرع مطہر کی دعوت اسلام وایمان نہ پہنچے اس وقت تک وہ مکلف نہیں لہٰذا جس بندے تک دعوت ایمان واسلام نہیں پہونچی اور رسولان عظام علیہم الصلوٰۃ والسلام کے مبعوث ہونے اور ان کے تشریف لانے پر مطلع نہیں ہو سکا اس بندے پر احکام شرعیہ نہ تو واجب ہیں

اور نہ ہی احکام شرعیہ کے ترک پر آخرت میں عقاب ومواخذہ ہوگا کیونکہ وہ معذور ہے۔ برخلاف فرقۂ معتزلہ، امامیہ کرامیہ اور براہمہ کے کہ ان مذکورہ گمراہ فرقوں کے نزدیک افعال کا حسن وقبح و وجوب وحرمت وغیرہا احکام کیلئے من جانب اللہ موجب ومثبت ومقتضی ہے۔ اور اگر شارع یعنی حضور اقدس ﷺ کی تشریف آوری نہ ہوتی اور رسولان عظام علیہ وعلیہم الصلوٰۃ والسلام کی عدم تشریف آوری فرض کی جائے اور افعال عباد پائے جاتے جب بھی یہی احکام شرعیہ (وجوب وحرمت وندب وکراہت واباحت) بندوں کے ذمہ ضرور واجب وثابت ہوتے جن احکام شرعیہ کی شریعت حقہ شریعت مصطفویہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں تفصیل بیان کی گئی ہے۔

قولہ معتزلۃ. یہ وہ گمراہ فرقہ ہے جو بندوں کو اپنے اعمال وافعال کا خالق جانتا ہے یہ لوگ اپنے آپ کو اصحاب العدل والتوحید کہتے ہیں کیونکہ یہ صفات باری کے منکر ہیں اور لطف علی العباد واصلح کے کرنے کو اللہ تعالیٰ پر واجب جانتے اور کہتے ہیں ان کے کچھ عقائد درج ذیل ہیں (۱) اللہ تعالیٰ قدیم ہے صفات سے معری ہے البتہ وہ اپنی ذات ہی کے اعتبار سے عالم بھی ہے، قادر بھی ہے، حی بھی ہے ان کا خیال یہ ہے کہ اگر صفات ذات کے علاوہ ہوں اور قدیم ہوں تو تعدد قدماء وتعدد وجباء لازم آئے گا اس سے عقیدہ توحید باطل ہو جائے گا (۲) اللہ تعالیٰ کا کلام حادث ومخلوق ہے اور وہ حرف وصوت ہے اور اسی حرف وصوت کی حکایت قرآن ہے جس طرح ہمارا کلام فنا ہو جائے گا اسی طرح باری تعالیٰ کا کلام بھی فنا ہو جائے گا۔ (۳) رویت باری تعالیٰ بالابصار ناممکن ومحال ہے۔ (۴) بندہ اپنے افعال کا خالق ہے خواہ وہ اچھے ہوں یا برے قیامت کے دن اس کو اس کا ثواب وعقاب ضرور ملے گا۔ (۵) ظلم وجہل اور تمام قبائح کے خلق کا انتساب اللہ تعالیٰ کی جانب کفر ومعصیت ہے کیونکہ اگر وہ ظلم کا خالق ہو تو وہ ظالم ہوگا یونہی اگر سواد وبیاض وغیرہا کا خالق ہو تو اسود وابیض سب ہوگا اور وہ ان سب چیزوں سے پاک ومنزہ ہے۔ (۶) مطیع کو ثواب دینا اور عاصی کو عقاب دینا اللہ پر واجب ہے اسی کو یہ لوگ عدل کہتے ہیں (۷) حسن وقبح کی معرفت بذریعۂ عقل ان کے یہاں واجب ہے (۸) یہ کفر واسلام کے درمیان واسطہ کے قائل ہیں ایک مرتبہ واصل بن عطاء جو ۸۰ھ میں پیدا ہوا ہے حضرت امام حسن بصری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی مجلس میں آیا اور عرض کیا کہ ہمارے زمانہ میں کچھ لوگ ایسے پیدا ہو گئے ہیں جو مرتکب کبیرہ کو کافر کہتے ہیں اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ ایمان کے بعد گناہ کوئی ضرر نہیں پہنچا سکتا اس کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے؟ قبل اس کے کہ حضرت جواب دیتے خود بول اٹھا کہ میں نہ اس کو مومن کہتا ہوں نہ کافر بلکہ وہ کفر واسلام کے درمیان ہے مجلس سے الگ ہو کر حضرت کی جماعت سے مناظرہ شروع کر دیا آپ نے فرمایا ”**اعتزل عنا واصل**“

آپ کی زبان سے نکلے ہوئے الفاظ سے اس گروہ کا نام معتزلہ پڑ گیا۔

قولہ فرقۃ امامیہ. یہ وہ فرقہ ہے جس کا عقیدہ ونظریہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد خلیفہ بلافصل مولیٰ علی ہیں (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) اور خلافت مولیٰ علی سے شروع ہو کر حضرت امام مہدی رضی اللہ عنہ تک کل بارہ خلیفۂ برحق ہیں اور ان کی اتباع وپیروی جمیع امت پر لازم وواجب ہے اور خلفاء ثلٰثہ اور دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین پر طعن وتشنیع اور تذلیل اور تکفیر ان کا مذہبی شعار ہے۔ حضرت امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ کی امامت وخلافت پر تمام امامیہ متفق ہیں البتہ ان کے وصال کے بعد امام کی تعیین میں اختلاف پیدا ہو گیا اور یہ اختلاف بہت دور تک پہنچا اس کی وجہ یہ ہوئی کہ حضرت امام جعفر صادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی پانچ اولادیں تھیں تبعین میں منصوص علیہ ہونے میں اختلاف ہو گیا اس طرح ہر ایک امام ہو گیا اور پھر ان کے وصال کے بعد لوگوں نے غیبت کا قول کیا اور کچھ لوگوں نے ان کی اولاد کو امام بنا لیا اس طرح نسلاً بعد نسلٍ اختلاف بڑھتا گیا ابتدا میں یہ اصل میں اپنے ائمہ کے پیرو تھے لیکن امتداد زمانہ سے چونکہ روایتوں میں اختلاف ہو گیا اس لئے کچھ نے اعتزال اختیار کر کے وعیدیہ تفضیلیہ ہو گئے اور کچھ نظریات وعقائد اختیار کر کے مشبہ اور سلفیہ ہو گئے وغیرہ وغیرہ۔

فرقۃ کرامیۃ. اصحاب ابو عبداللہ محمد بن کرام (کاف کے فتحہ اور راء مہملہ کی تشدید کے ساتھ) کو کہتے ہیں ان کے خیالات وعقائد درج ذیل ہیں (۱) اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے اور عرش کے اوپر کے حصے سے ملا ہوا ہے وہاں سے منتقل ہونا، آنا، جانا سب ممکن ہے (۲) اللہ تعالیٰ جوہر ہے اس کی ذات حوادث کثیرہ کا محل ہے سارے حوادث اس کی ذات سے چپکے ہوئے ہیں اور وہ جن حوادث کو اپنی ذات میں پیدا کرتا ہے ان کی بقاء واجب ہے اور ان کا معدوم ہونا محال ہے (۳) حسن وقبح کی معرفت عقلاً واجب ہے باری تعالیٰ کی معرفت بھی عقلاً واجب ہے (۴) ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے تصدیق کی کوئی ضرورت نہیں، دنیا وآخرت کے احکام کی وجہ سے مومن کا نام مومن رکھتے ہیں اور تفریق کرتے ہیں منافق اس کے نزدیک دنیا میں مومن ہے اور عذاب ابدی کا مستحق ہوگا (۵) امامت اجماع سے منعقد ہوگی البتہ ایک وقت میں دو امام ہو سکتے ہیں جب کہ مختلف حصوں حلقوں میں ہوں۔

فرقۃ براہمۃ. یہ وہ فرقہ ہے جو رسلان عظام علیٰ نبینا وعلیہم الصلوٰۃ والسلام کی بعثت کو اللہ تعالیٰ کیلئے جائز نہیں کہتا اور ان کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ وہ ارسال رسل کے منکر نہیں بلکہ اس فرقہ کی ایک جماعت نے حضرت آدم علیہ السلام کی

نبوت کا اعتراف کیا اور ایک جماعت نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی نبوت کا اعتراف کیا ان کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالی ارسال رسل سے غنی و بے نیاز ہے کیونکہ وہ حکم الٰہی جو رسول، اللہ کی جانب سے لے کر آئیگا یا تو مخالف عقل ہوگا یا موافق عقل ہوگا اگر مخالف عقل ہوگا تو اسے رد کر دیا جائے گا اور اگر موافق عقل ہوگا تو اس حکم کی کوئی حاجت وضرورت ہی نہیں اور نہ ہی رسولوں کو بھیجنے کی کوئی حاجت وضرورت، کیونکہ اس کیلئے عقل کافی ہے لہٰذا ارسال رسلان عظام علی نبینا وعلیہم الصلوٰۃ والسلام کی کوئی حاجت وضرورت نہیں۔ نعوذ باللہ من ہذہ الخرافات کلہاللفرق الضالۃ اعاذنا اللہ تعالیٰ لنا ولکم منہا۔

قالوا منہ ما ھو ضروری کحسن الصدق النافع وقبح الکذب الضار قیل امر الآخرۃ سمعی لا یستقل العقل بادراکہ فکیف یحکم بالثواب آجلاً اقول العدل واجب عقلا عندھم فیجب المجازاۃ وذلک کافٍ لحکم العقل وان کان خصوصیۃ المعاد الجسمانی سمعیاً علیٰ انہ یعنی لو تحقق لتحقق کافٍ فتدبر ومنہ ما ھو نظری کحسن الصدق الضار وقبح الکذب النافع ومنہ مالا یدرک الا بالشرع کحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اوّل شوال فانہ لا سبیل للعقل الیہ لکن الشرع کشف عن حسن وقبح ذاتیین ۔

ترجمہ مع توضیح

معتزلہ نے کہا کہ بعض حسن وقبح بدیہی وضروری ہیں جیسے نفع بخش صدق کا حسن اور ضرر رساں جھوٹ کا قبح (کہ ان دونوں کا حسن وقبح بدیہی ہے) معتزلہ پر یہ اعتراض کیا گیا کہ امر آخرت موقوف علی الشرع ہے کہ شارع سے سن کر معلوم ہوا ہے کہ دار آخرت دار جزاء ہے عقل امر آخرت کے ادراک کرنے میں مستقل نہیں تو آخرت میں ثواب کے ملنے کا عقل کیسے حکم دے سکتی ہے؟ اس اعتراض مذکور کے جواب میں دو طرح سے میں کہتا ہوں اول یہ کہ معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر عقلاً عدل واجب ہے لہٰذا افعال کی جزاء دینا اللہ پر واجب ہے اور یہی وجوب مجازاۃ عقل کے حاکم ہونے کیلئے کافی وبس ہے کہ جو بندہ افعال حسنہ کا کسب واکتساب کریگا وہ مستحق ثواب ہوگا اور جو بندہ افعال قبیحہ کا مرتکب ہوگا وہ مستحق عقاب وعذاب ہوگا اگرچہ خصوص معاد جسمانی سمعی ہے کہ موقوف علی الشرع ہے اور ثانی وجہ یہ ہے کہ علاوہ اس کے عقل کیلئے حسن وقبح کا حکم لگانے کیلئے یہی اتنا بس ہے کہ اگر امر آخرت متحقق ہوگا تو ثواب وعقاب

ضرور متحقق ہوگا۔ سوتم غور کرو اور بعض حسن وقبح نظری ہیں جیسے ضرر رساں صداقت وسچائی کا حسن اور نفع بخش جھوٹ کا قبح (کہ ان دونوں کی معرفت فکر وتامل سے حاصل ہوگی) اور بعض حسن وقبح وہ ہیں کہ جس کا ادراک وعلم صرف شرع مطہر سے ہو سکتا ہے جیسے رمضان مبارک کی آخری تاریخ کے روزہ کا حسن اور پہلی شوال کے روزہ کا قبح کہ اس حسن وقبح کے ادراک تک عقل کی رسائی نہیں لیکن شرع مطہر نے ان دونوں آخر رمضان کے روزہ کے حسن ذاتی اور اول شوال کے روزہ کے قبح ذاتی کو واضح کر دیا ہے۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ قالوا منہ ما ھو ضروری الخ۔ یعنی معتزلہ نے کہا قالوا کے قائل معتزلہ ہیں اب یا تو اس سے مراد بعض معتزلہ ہیں یا سارے معتزلہ مراد ہیں عامۂ کتب کلامیہ میں ہے کہ اس سے مراد بعض معتزلہ ہیں اور علامہ ابن حاجب اور قاضی عضد الدین کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ سارے معتزلہ مراد ہیں ان کے نزدیک حسن وقبح کی تین قسمیں ہیں (۱) بعض حسن وقبح وہ ہیں جو عقلاً بدیہی ہیں جیسے وہ صدق وصداقت وسچائی جو قائل کے حق میں مفید ونافع ہو اور وہ کذب وجھوٹ جو قائل کے حق میں مضر وضرر رساں ہو ان دونوں مذکورہ صدق وکذب کا حسن وقبح عقلاً بدیہی ہے اس میں کوئی خفا نہیں (۲) بعض حسن وقبح وہ ہیں جو عقلاً نظری ہیں اس میں غور وفکر اور تامل کی ضرورت ہے جیسے ضرر رساں صدق اس کا حسن اور نفع بخش جھوٹ وکذب اس کا قبح ان دونوں مذکورہ صدق وکذب کا حسن وقبح عقلاً نظری ہے کہ فکر وتامل سے ان کے حسن وقبح کی معرفت حاصل ہوگی (۳) بعض حسن وقبح وہ ہیں جن کا ادراک صرف شرع مطہر کے ذریعہ ہی ہو سکتا ہے اور عقل کے ذریعہ ان کا ادراک نہ تو بالبداہت ہو سکتا ہے اور نہ ہی بالنظر جیسے رمضان شریف کے ماہ مبارک کی آخری تاریخ کے روزہ کا حسن اور شوال المکرم کی پہلی تاریخ یوم العید کے روزہ کا قبح ان دونوں یوم مبارک کے روزوں کے حسن وقبح کی معرفت عقل کے ذریعہ نہیں ہو سکتی کیونکہ دونوں دنوں کا روزہ نفس روزہ ہونے میں مساوی ہے حالانکہ آخر رمضان کا روزہ فرض ہے اور یوم العید میں روزہ رکھنا حرام ہے اول حسن ہے اور ثانی قبیح ہے تو ان دونوں کا حسن وقبح شرع مطہر کے ذریعہ معلوم ہوتا ہے کہ شرع مطہر نے امر ونہی فرما کر دونوں روزوں کے حسن ذاتی وقبح ذاتی کو آشکارہ فرما دیا اور واضح کر دیا کہ رمضان شریف کے ماہ مبارک کی آخری تاریخ کا روزہ حسن بالذات ہے لہٰذا اللہ نے اس کو واجب فرمایا اس کا فاعل آخرت میں مستحق ثواب ہے اور اول شوال یوم العید کا روزہ قبیح بالذات ہے۔ اس

لئے اللہ نے اس دن روزہ رکھنا حرام فرمادیا ہے کہ وہ یوم مبارک اللہ کی جانب سے ضیافت ومہمانی کا دن ہے اس نے اپنے کرم سے اپنے مومن بندوں کو اکل وشرب وغیرہ حلال فرما کر اپنا خصوصی مہمان بنایا ہے جو اس کی ایک نعمت عظیمہ ہے اس دن روزہ رکھنا اس کی نعمت کا ٹھکرانا اور اس کی ناشکری ہے جو حرام ہے اس کا فاعل آخرت میں مستحق عقاب وعذاب ہوگا۔

قوله قيل امر الآخرة سمعى الخ۔ یعنی معتزلہ وکرامیہ وغیرہ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ شان آخرت اور دار جزاء کا دار جزاء ہونا مسموع من الشارع ہے عقل امر آخرت کے ادراک کرنے میں مستقل نہیں تو پھر کیسے حکم لگا سکتی ہے کہ بندہ آخرت میں کس فعل پر مستحق ثواب ہوگا اور کس فعل پر مستحق عقاب وعذاب ہوگا حاصل اعتراض یہ ہے کہ یہ جو معتزلہ وغیرہ نے گمان وخیال کیا کہ بعض افعال کا حسن وقبح ضروری وبدیہی ہے ان لوگوں کا یہ خیال وگمان باطل ہے کیونکہ دلیل اس کے خلاف پر دلالت کرتی ہے اور وہ دلیل یہ ہے کہ حسن وقبح سے مراد آخرت میں ثواب وعقاب کا مستحق ہونا ہے اور شان آخرت سمعی ہے، عقلی نہیں ہے تو حسن وقبح عقلی کیسے ہو سکتے ہیں اور قیل کے قائل فاضل مرزاجان ہیں۔ شرح مختصر کے حواشی میں یہی اعتراض انھوں نے معتزلہ وغیرہ پر وارد کئے ہیں حضرت مصنف علام قدس سرہ اقول سے معتزلہ وغیرہ کی جانب سے فاضل مرزاجان کا جواب دے رہے ہیں کہ اقول الخ یعنی میں معتزلہ وغیرہ کی جانب سے اعتراض مذکور کے جواب میں کہہ رہا ہوں کہ عدل معتزلہ وغیرہ کے نزدیک عقلاً واجب ہے کہ عقل عدل کے وجوب کا حکم کرتی ہے لہٰذا افعال کی جزاء بھی واجب ہے کیونکہ عدل شئی کو اپنے مقام میں رکھنے اور صاحب حق تک حق پہنچانے کو کہتے ہیں۔ تو جب ان کے یہاں عدل واجب ہے تو مجازاۃ یعنی افعال کی جزاء بھی ہوگی اور یہی اتنا عقل کے حکم لگانے کیلئے کافی ہے کہ اس فعل کا فاعل مستحق ثواب یا عقاب ہوگا اور ثواب وعقاب کا آخرت میں مستحق ہونا یہ مطلق معاد کو چاہتا ہے خواہ معاد روحانی ہو یا جسمانی نہ کہ خاص معاد جسمانی کو چاہتا ہے لہٰذا مطلق معاد کا عقلی ہونا ضروری وواجب ہے اگرچہ خاص معاد جسمانی سمعی ہے اور حضرت مصنف علام اپنے قول ''علیٰ انہ'' سے معتزلہ وغیرہ کی جانب سے فاضل مرزاجان کے اعتراض مذکور کا دوسرا جواب دے رہے ہیں کہ علاوہ ازیں حسن فعل وقبح فعل اس معنی میں ہے کہ اگر معاد جسمانی کا وجود وتحقق ہوگا تو ثواب وعقاب کے استحقاق کا بھی تحقق ہوگا اور حسن فعل وقبح فعل کا اس قضیہ شرطیہ کے معنیٰ میں ہونا کہ اگر معاد جسمانی متحقق ہوگا تو استحقاق ثواب وعقاب متحقق ہوگا یہی اتنا عقل کے حکم کرنے کیلئے حسن وقبح کا کافی وبس ہے اور حضرت علام قدس سرہ کے قول فتدبر میں شاید اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ معتزلہ وغیرہ پر اعتراض جو فاضل مرزاجان کی جانب سے کیا گیا اور اس کا جواب جو علیٰ انہ سے دیا گیا وہ جواب ضعیف وکمزور ہے اس لئے کہ اس میں توجیہ ''القول بما لا يرضىٰ به قائله'' ہے کیونکہ حسن فعل وقبح فعل کا یہ معنی معتزلہ وغیرہ سے منقول نہیں ہے لہٰذا جواب اول ہی اصل جواب ہے۔

ثم اختلفوا فقال القدماء لذات الفعل والمتأخرون بل بصفة حقيقية توجبه فيهما وقوم لصفة حقيقية فى القبح فقط والحسن عدم القبح وقال الجبائية ليست صفة حقيقية بل اعتبارات والحق عندنا الاطلاق الاعم فلا يرد النسخ علينا ثم من الحنفية من قال ان العقل قد يستقل فى ادراك بعض احكامه تعالىٰ فاوجب الايمان وحرم الكفر وكل ما يليق بجنابه تعالىٰ حتى على الصبى العاقل وروى عن ابى حنيفة رحمهُ الله تعالىٰ لا عذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى من الدلائل اقول لعل المراد بعد مضى مدة التامل فانه بمنزلة دعوة الرسل فى تنبيه القلب وتلك المدة مختلفة فان العقول متفاوتة وبما حررنا من المذاهب يتفرع عليه مسألة البالغ فى شاهق الجبل۔

ترجمہ مع توضیح

پھر معتزلہ حسن وقبح کی عقلیت پر متفق ہوتے ہوئے آپس میں مختلف ہوگئے کہ حسن وقبح کا مقتضی کون سی شئی ہے تو قدماء معتزلہ نے کہا کہ مقتضی نفس فعل وذات فعل حسن وقبح ہے۔ اور متاخرین معتزلہ نے کہا کہ حسن وقبح ذات فعل کی وجہ سے نہیں بلکہ ہر ایک حسن وقبح کا مقتضی ایک صفت حقیقیہ ہے جو فعل حسن وقبیح میں موجود ہے وہی صفت حقیقیہ ہر ایک حسن وقبح کی موجب ومقتضی ہے اور معتزلہ کی ایک جماعت نے کہا کہ فعل قبیح میں صرف قبح کی مقتضی صفت حقیقیہ ہے اور حسن عدم قبح کا نام ہے (کہ دونوں حسن وقبح میں تقابل عدم وملکہ ہے) اور ابو علی جبائی معتزلی کے اصحاب فرقۂ جبائیہ نے کہا کہ فعل حسن وقبیح میں حسن وقبح کی مقتضی کوئی صفت حقیقیہ نہیں بلکہ یہ محض وجوہ واعتبارات ہیں یعنی مقتضی

صفات حقیقیہ نہیں بلکہ صفات اعتباریہ ہیں اور حق ہم اہل سنت حنفیہ ماتریدیہ کے نزدیک اعم مطلق ہے (خواہ ذات فعل کی وجہ سے ہو یا صفات حقیقیہ کی وجہ سے ہو یا وجوہ اعتبارات کی وجہ سے ہو) لہٰذا نسخ کا اعتراض ہم پر وارد نہ ہوگا۔ پھر حنفیہ کی ایک جماعت نے کہا کہ بعض احکام الٰہیہ کے ادراک میں عقل کبھی مستقل ہوتی ہے اسی لئے عقل نے ایمان باللہ کو فرض اور کفر باللہ اور اس شئ کو جو شان باری تعالیٰ کے لائق نہیں حرام قرار دیا حتی کہ سمجھ دار بچہ جو کفر وایمان میں تمیز وامتیاز کر لیتا ہے اس پر بھی ایمان واجب ہے۔ اور امام الائمہ سیدنا امام اعظم رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اپنے خالق سے جاہل وناواقف رہنے میں کوئی شخص معذور نہیں اس شخص کے مشاہدہ کرنے کی وجہ سے ان دلائل کا جو اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور اس کی صفات کمالیہ پر دال ہیں میں کہتا ہوں اس روایت مرویہ کے معنیٰ کشف والیضاح میں کہ شاید مراد یہ ہے کہ مدت تامل کے گذرنے کے بعد کوئی شخص اپنے خالق رب تعالیٰ سے جہل میں معذور نہیں کیونکہ مدت تامل کا گذرنا بندوں کے قلوب کے متنبہ کرنے میں رسولان عظام کی دعوت کی منزل میں ہے اور وہ مدت تامل مختلف ہے اس لئے کہ فہم وادراک میں عقلیں متفاوت ہیں اور مذہب اشاعرہ وحنفیہ ومعتزلہ کی جو تفصیل ہم نے ماسبق میں پیش کیا اس پر متفرع ہوتا ہے اس شخص کا مسئلہ جو کسی بلند پہاڑ میں بالغ ہوا اور اس تک دعوت اسلام نہیں پہنچی۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ ثم اختلفوا فقال القدماء الخ. یعنی وہ معتزلہ جو افعال کے حسن وقبح کے عقلی ہونے کے قائل ہیں ان میں آپس میں اختلاف ہے کہ افعال کے حسن وقبح کی علت اور حسن وقبح کی مقتضی کون سی شئ ہے متقدمین معتزلہ قائل ہیں کہ حسن وقبح کی علت اور ان کی مقتضی ذات فعل حسن وقبیح ہے۔ اور متاخرین معتزلہ قائل ہیں کہ ذات فعل حسن وقبیح کی علت ومقتضی نہیں بلکہ افعال میں ذات فعل پر زائد ایک صفت حقیقیہ ہے وہی صفت حقیقیہ فعل حسن میں حسن کی علت وموجب ومقتضی ہے اور فعل قبیح میں قبح کی علت اور اس کی موجب ومقتضی ہے اور معتزلہ کی ایک جماعت کا اس کے بارے میں یہ نظریہ ہے کہ صرف فعل قبیح میں قبح کی علت اور اس کی مقتضی صفت حقیقیہ ہے اور فعل حسن میں حسن کی علت ومقتضی کوئی صفت حقیقی نہیں کیونکہ حسن عدم قبح کو کہتے ہیں لہٰذا حسن کا مدار ومناط کسی علت ومقتضی پر نہیں اور نہ اس کیلئے کسی علت ومقتضی کی حاجت وضرورت ہے کیونکہ دونوں میں تقابل عدم وملکہ ہے۔ اور اعدام معلل نہیں ہوتے اور سرخیل معتزلہ ابوعلی جبائی کے اصحاب فرقۂ جبائیہ کا اس بارے میں یہ نظریہ ہے کہ افعال حسنہ وافعال قبیحہ میں حسن وقبح کی علت ومقتضی کوئی صفت حقیقی نہیں بلکہ موجب ومقتضی وجوہ اعتبارات ہیں جو مختلف ہوتے رہتے ہیں اور ان وجوہ

واعتبارات کے اختلاف کی وجہ سے حسن وقبح بھی مختلف ہو جاتے ہیں جیسے کسی غریب ویتیم بچے کو تادیب یا تعذیب کیلئے طمانچہ مارنا تو تادیب کیلئے طمانچہ مارنا یہ اعتبار محسن طمانچہ کا ہے اور تعذیب کیلئے اعتبار مقبح طمانچہ کا ہے اور ہمارے اہل سنت حنفیہ کے نزدیک حسن وقبح کی علت ومقتضی اعم مطلق ہے یعنی حسن وقبح کی علت ومقتضی کبھی تو ذات فعل ہوتی ہے اور کبھی صفت حقیقیہ ہوتی ہے اور کبھی صفت اعتباریہ ووجوہ واعتبارات ہوتے ہیں لہٰذا نسخ کا سوال واعتراض ہم پر وارد نہ ہوگا کیونکہ ہم نے علت حسن وقبح کی تعیین وتخصیص وتقیید نہیں کی ہے بلکہ ہمارے یہاں علت ومقتضی حسن وقبح اعم مطلق ہے۔ تقریر سوال واعتراض۔ یہ ہے کہ اگر حسن وقبح ذات فعل کی وجہ سے ہوں یا صفت حقیقیہ جو لازم ذات فعل ہیں وہ علت ومقتضی حسن وقبح ہوں تو نسخ کا بطلان لازم آئے گا۔ کیونکہ مقتضاء ذات، ذات سے متخلف نہیں ہوسکتا لہٰذا جب حسن وقبح کا مقتضی ذات فعل یا صفت حقیقیہ لازمہ ہوگی تو حسن وقبح کا انفکاک ذات فعل سے ممکن نہیں اور جب انفکاک ممکن نہ ہو تو واجب ہے کہ فعل حسن ہمیشہ حسن ہو اور فعل قبیح ہمیشہ قبیح ہو حالانکہ بعض افعال کا حسن کبھی منسوخ ہو جاتا ہے اور وہی قبیح ہو جاتا ہے اس سوال واعتراض کو دفع کرتے ہوئے حضرت علام قدس سرہ نے فرمایا کہ نسخ کا ایراد واعتراض ہم حنفیہ پر نہیں وارد ہوگا کیونکہ ہم یہ نہیں کہتے کہ حسن وقبح کی مقتضی وموجب وعلت ذات فعل یا صفت حقیقیہ ہے بلکہ ہمارے یہاں اطلاق اعم ہے خواہ ذات فعل علت ومقتضی ہو یا صفت حقیقیہ ہو یا صفت اعتباریہ ہو لہٰذا ممکن وجائز ہے کہ منسوخ کا حسن، حسن لغیرہ ہو اور جب منسوخ کا حسن لغیرہ ہوگا تو اب نسخ کے وقت اس کا حسن باقی نہ رہے گا اور وہی فعل جو نسخ سے پہلے حسن لغیرہ تھا قبیح ہو جائے گا اور یوں ہی یہ بھی جائز وممکن ہے کہ منسوخ کا قبح لغیرہ ہو اور جب منسوخ کا قبح لغیرہ ہوگا تو اب نسخ کے وقت اس کا قبح باقی نہ رہے اور وہی فعل جو نسخ سے پہلے قبیح لغیرہ تھا حسن ہو جائے گا اور حضرت علام کے قول فلا یرد النسخ علینا کے تحت حاشیہ منہیہ میں ہے کہ اس میں اشارہ اس بات کی جانب ہے کہ یہ ایراد مذکور ہمارے غیر پر وارد ہوگا اور غیر وہ لوگ ہیں جو قائل ہیں اس بات کے حسن وقبح ذات فعل کی وجہ سے ہے یا صفت حقیقیہ لازمہ کی وجہ سے ہے اور عنقریب اس کا وہ جواب آئے گا جس کے ذریعہ معتزلہ سے بھی یہ ایراد دفع ہو جائے گا اور جو عنقریب آئے گا اس کا خلاصہ وحاصل یہ ہے کہ ذاتی پر کبھی غیر غالب آجاتا ہے جیسے پانی کی برودت پانی کے گرم ہونے کے وقت کہ پانی کی برودت پر حرارت غالب آگئی یا ذاتی کا اعتبار ساقط ہو جائے جیسے میتہ کا مباح ہو جانا سخت بھوک کی اضطراری حالت میں اسی لئے معتزلہ نے ان افعال واشیاء میں نسخ کو جائز نہیں کیا جن

افعال واشیاء کا حسن یا قبح سقوط کا حامل نہ ہو۔

قولہ ثم من الحنفية الخ۔ یعنی بعض احناف کرام جیسے حضرت سیدنا امام ابومنصور ماتریدی اور امام فخر الاسلام وصاحب میزان وغیرہم نے فرمایا کہ عقل کبھی بعض احکام کے ادراک میں مستقل ہوتی ہے کہ شرع مطہر کے ورود کے استعانت کے بغیر بعض احکام الٰہیہ کے حسن وقبح کا ادراک کرتی ہے جیسے ایمان باللہ کا واجب ہونا اور کفر باللہ کا حرام ہونا عقل ورود شرع مطہر کے استعانت کے بغیر ان کے حسن وقبح کا ادراک کرتی ہے اس لئے عقل نے ایمان کو واجب کیا اور کفر کو اور ان تمام چیزوں کو جو شان باری تعالیٰ کے لائق نہیں جیسے کذب وسفہ وجہل ونقص وعیب وغیرہ کو حرام قرار دیا البتہ اس قسم کے احکام ومسائل ہم حضرات حنفیہ کے نزدیک بہت کم اقل قلیل معین ہیں اور معتزلہ کے نزدیک زیادہ غیر معین ہیں یہ حضرات حنفیہ اس قسم کے احکام ومسائل کے ادراک کرنے میں عقل کو کافی جانتے تو جس شخص کو اللہ تعالیٰ نے عقل بخشا ہے اس پر ایمان باللہ فرض ہے اور کفر حرام ہے خواہ اس شخص تک دعوت اسلام پہنچے یا نہ پہنچے یہاں تک اس عاقل بچہ پر بھی ایمان واجب ہے اور کفر حرام ہے جو ایمان وکفر میں تمیز وامتیاز کر لیتا ہے۔ اور امام الائمہ کاشف الغمہ سراج الامۃ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک روایت بعض کتب جیسے میزان وجامع الاسرار وغیرہ میں مذکور ہے کہ حضرت امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ کوئی بھی صاحب عقل اپنے خالق رب تعالیٰ سے ناواقف وجاہل رہنے میں معذور نہیں۔ یعنی کوئی بھی عاقل معذور نہ ہوگا اس بارے میں کہ وہ اپنے خالق پیدا فرمانے والے کو نہ جانے بلکہ وہ اگر اپنے خالق کو نہ جانے پہچانے اور اسی حال میں اس کا انتقال ہو گیا تو وہ آخرت میں عذاب وعقاب میں مبتلا ہوگا۔ کیونکہ وہ اپنی آنکھوں سے ان اشیاء کو دیکھ رہا ہے اور مشاہدہ کر رہا ہے جو اللہ تعالیٰ کے وجود وعلم وقدرت وحکمت بالغہ ووحدانیت پر ایسے دلائل وشواہد ہیں کہ کسی عاقل کو اس میں شک وشبہ کی کوئی گنجائش نہیں تو اس نے اپنے خالق رب تعالیٰ کو کیوں نہ جانا وپہچانا آخر یہ سب زمین وآسمان کا وجود اور خود اپنا وجود اور دنیا کے حوادثات وعجائبات کیا اللہ تعالیٰ کے وجود پاک اور اس کے کمال قدرت وحکمت پر دال نہیں بلاشبہ کائنات عالم کے ایک ایک ذرے کا وجود وحدوث وامکان سب ایک محدث وموجد کے وجود وحکمت وقدرت پر دال ہیں۔

قولہ اقول لعل المراد الخ۔ یعنی حضرت علام اقول فرما کر حضرت سیدنا امام اعظم رضی اللہ عنہ سے جو روایت بعض کتب میں مذکور ہے اس روایت مرویہ کے معنیٰ کا کشف وایضاح فرما رہے ہیں کہ شاید کہ اس سے مراد جو سیدنا امام اعظم سے مروی ہے کہ اپنے خالق سے جاہل رہنے میں کوئی عاقل معذور نہیں یہ ہے کہ مدت تامل وتفکر کے گذر جانے

کے بعد کوئی صاحب عقل اپنے خالق سے جہل میں معذور نہیں کیونکہ قلب کے متنبہ کرنے میں مدت تامل کا گزرنا دعوت رسول کے درجہ ومرتبہ میں ہے۔ کسی عاقل کو مدت تامل وتفکر ملی اور اسے وقت ملا کہ وہ اس وقت ومدت میں غور وفکر کرتا اس کے باوجود بھی اس نے ایمان قبول نہیں کیا اور اپنے خالق کو نہ جانا پہچانا اور کفر میں ملوث رہا تو مر جانے کے بعد وہ شخص عنداللہ ماخوذ ہوگا کیونکہ قلب عاقل کے متنبہ ہونے کے لئے مدت تامل وتفکر کا گزر جانا (اور قیمتی لمحات کا گنوا دینا) دعوت رسول وارسال رسول کی منزل ودرجہ میں ہے جس طرح سے رسولان عظام کی تشریف آوری کے بعد اور ان کی دعوت وتبلیغ کے بعد اسلام وایمان نہ لانے سے انسان عنداللہ ماخوذ ومعذب ہوگا اسی طرح مدت تامل کے گزر جانے کے بعد بھی اسلام وایمان نہ لانے سے عنداللہ ماخوذ ومعذب ہوگا اور مدت تامل مختلف ہے اس کی تعیین وتحدید نہیں کی جا سکتی کیونکہ عقلیں فہم وادراک کے اعتبار سے متفاوت ومختلف ہوتی ہیں اور بعض لوگوں کے نزدیک روایت مرویہ کا معنیٰ ومطلب یہ ہے کہ کوئی شخص بعثت رسول کے بعد معذور نہیں کہ رسول کی تشریف آوری کے بعد اور ان کی دعوت وتبلیغ کے بعد ایمان نہ لانے اور اسلام نہ قبول کرنے پر آخرت میں معذب ہوگا اور امام فخر الاسلام وقاضی ابوزید اور امام شمس الائمہ حلوائی اور ان کے متبعین کے نزدیک مختار یہ ہے کہ صبی عاقل ایمان کا مکلف نہیں کما ذکر الامام ابن الهمام فی التحریر اور امام صدر الشریعہ نے تنقیح میں فرمایا کہ صبی عاقل ایمان کا مکلف نہیں۔ اور علامہ تفتازانی نے تلویح میں فرمایا کہ یہی صحیح ہے کما فی بعض الشروح اور حضرت علامہ قدس سرہ نے جو اشاعرہ اور حنفیہ ومعتزلہ کے مذاہب مختلفہ حسن وقبح کی عقلیت کے بارے میں بیان فرمایا اس سے یہ مسئلہ مستنبط ومستخرج ہوتا ہے کہ جو شخص بچپنے میں نکل کر کسی بلند پہاڑ پر پہنچ گیا اور وہیں وہ حد بلوغ کو پہنچا اور بالغ ہوا اور اس تک دعوت وتبلیغ نہیں پہنچی اور عقائد صحیحہ حقہ کا معتقد نہیں ہوا اور احکام شرعیہ پر عمل پیرا نہیں رہا تو وہ شخص معتزلہ اور حنفیہ کی ایک جماعت کے نزدیک آخرت میں عقاب وعذاب کا مستحق ہوگا کیونکہ اس نے ان احکام شرعیہ کو ترک کیا کہ جن کے ادراک میں عقل بغیر شرع مطہر کے ورود کے استعانت کے مستقل ہے اور حضرات اشاعرہ وجمہور حنفیہ کے نزدیک شخص مذکور معذب نہ ہوگا کیونکہ حکم شرع مطہر سے معلوم ہوتا ہے اور مفروض یہ ہے کہ اس بندہ تک دعوت وتبلیغ نہیں پہنچی یعنی حضرات اشاعرہ کرام وجمہور احناف عظام کے نزدیک محض عقل کی وجہ سے وہ ایمان کا مکلف نہیں جب تک مدت تامل نہ گزر جائے اور مدت تامل متفاوت ومختلف ہے اور اس کی تقدیر وتحدید وہ مفوض الی اللہ ہے لہٰذا اگر شخص مذکور مدت تامل سے قبل ہی انتقال کر گیا اور ایمان وکفر سے کسی شئی کا معتقد نہ رہا تو اس بندہ پر عقاب نہ ہوگا کیونکہ حکم شرع مطہر سے معلوم ہوتا ہے

اور مفروض یہ ہے کہ اس تک دعوت وتبلیغ نہیں پہنچی اور حکم کا علم نہیں ہوسکا اور معتزلہ وحنفیہ کی ایک جماعت کے نزدیک (انھیں حنفیہ سے حضرت سیدنا امام ابو منصور ماتریدی ہیں) وہ شخص مذکور محض عاقل ہونے کی وجہ سے اور نعمت عقل پانے کی وجہ سے ایمان کا مکلف ہے اگرچہ مدت تامل نہ گزری ہو لہٰذا شخص مذکور اگر مدت تامل گزرنے سے قبل یا بعد انتقال کر جائے اور ایمان وکفر سے کسی بھی شئی کا معتقد نہ رہا جب بھی عقاب وعذاب ہوگا کیونکہ اس نے اشیاء واجبہ واحکام شرعیہ کو ترک کیا ہے کہ جن اشیاء واحکام کے ادراک میں عقل مستقل ہے شرع مطہر کے ورود کے استعانت کے بغیر احکام کا ادراک عقل کرسکتی ہے۔

لنا ان حسن الاحسان وقبح مقابلته بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى من لا يقول بارسال الرسول كالبراهمة فلولا انه ذاتی لم يكن كذٰلك والجواب بانه يجوز ان يكون لمصلحة عامة لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة وانما يضرنا لو ادعينا انه لذات الفعل بل الدعوىٰ عدم التوقف على الشرع ومنع الاتفاق على انه مناط حكمه تعالىٰ لا يمسنا فانا لا نقول باستلزامه حكما منه تعالىٰ بل ذالك بالسمع واستدل اذااستوى الصدق والكذب فی المقصود أثر العقل الصدق وفيه انه لا استواء فی نفس الامر لان لكل منهما لوازم وعوارض فهو تقدير مستحيل فيمتنع الايثار على ذٰلك التقدير۔

ترجمہ مع توضیح

عقلاً فعل کے حسن وقبح سے اتصاف کو ثابت کرنے کیلئے احناف کی دلیل یہ ہے کہ احسان کا حسن اور احسان کے مقابلہ وبدلہ کا قبح جو بدی کے ساتھ ہو یہ ان امور سے ہیں جن پر سارے عقلاء کا اتفاق ہے یہاں تک اس پر وہ بھی متفق ہے جو ارسال رسول کا قائل نہیں ہے جیسے براہمہ سو اگر فعل کا حسن وقبح ذاتی (عقلی) نہ ہوتا تو سارے عقلاء کا اس پر اتفاق نہ ہوتا اور اس دلیل کا یہ جواب دینا کہ ہوسکتا ہے کہ احسان کا حسن مصلحت عامہ کی رعایت کی وجہ سے ہو ہمارے لئے مضر نہیں۔اس لئے کہ مصلحت عامہ کی رعایت بلاشبہ فعل حسن ہے (تو ایک حسن ایسا پالیا گیا جس کے عقلی ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں) اور جواب مذکور ہمارے لئے اس وقت مضر ہوتا جبکہ ہم دعویٰ کرتے کہ ہر ایک حسن وقبح ذات فعل کی وجہ سے ہے مگر ہمارا دعویٰ صرف اتنا ہے کہ ہر ایک حسن وقبح کی معرفت شرع مطہر پر موقوف نہیں ہے (چاہے ہر

ایک حسن وقبح ذات فعل کی وجہ سے ہو یا کسی غیر کی وجہ سے ہو) اور اتفاق عقلاء کا منع وانکار اس بات پر کہ وہ حسن مذکور مدار حکم الٰہی ومستلزم حکم الٰہی ہے کہ اگر عقلاء کا اتفاق ہوتا تو حکم ضرور ہوتا یہ انکار ومنع ہم کو مس نہیں کرتا کیونکہ ہم یہ نہیں کہتے کہ ہر ایک حسن وقبح اللہ تعالیٰ کے حکم کو مستلزم ہوتا ہے بلکہ ہم بھی حکم کو سمعی کہتے ہیں۔اور ہماری دلیل صرف حسن وقبح کی عقلیت کے اثبات کیلئے ہے لہٰذا منع مذکور ہم سے مس نہیں اور نہ ہم پر اس کا کوئی اثر ہے اور حسن وقبح کے عقلی ہونے پر مذہب مختار مذہب حنفیہ کی جانب سے یہ استدلال پیش کیا گیا ہے کہ جب صدق وکذب مقصود کے حصول وتحصیل میں دونوں مساوی وبرابر ہوں تو عقل صدق کو ترجیح دیتی ہے لہٰذا اگر صدق وکذب عقلی نہ ہوتا تو صورت مذکورہ میں صدق کو عقل ترجیح نہ دیتی۔اس سے ثابت ہوا کہ صدق کا حسن عقلی ہے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ نفس الامر کے اعتبار سے صدق وکذب میں مساوات نہیں اس لئے کہ ہر ایک صدق وکذب کے الگ الگ لوازم وعوارض ہیں (اور وہ ملزومات مساوی نہیں ہوسکتے کہ جن کے لوازم وعوارض جداگانہ ہوں) لہٰذا تحصیل وحصول مقصود میں صدق وکذب کا مساوی ماننا اور فرض کرنا یہ تقدیر وفرض محال ہے تو مساوات کی تقدیر پر صدق کو عقل کا ترجیح دینا بھی ممتنع ومحال ہے۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ لنا ان حسن الاحسان الخ۔یعنی حسن وقبح کے عقلی غیر موقوف علی الشرع ہونے پر ہمارے احناف کے دلائل سے ایک دلیل یہ ہے کہ احسان وانعام ایک فعل حسن ہے اور احسان وانعام کا مقابلہ بدی اور برائی کے ساتھ کرنا یہ ایک فعل قبیح ہے۔اور احسان وانعام کے حسن اور بدی کے ساتھ احسان کے مقابلہ کا قبح ان دونوں کے حسن وقبح پر تمام عقلاء روزگار متفق ہیں اگر افعال کا حسن وقبح ذاتی وعقلی نہ ہوتا تو ان دونوں مذکورہ حسن وقبح پر سارے عقلاء روزگار کا اتفاق نہ ہوتا تو ثابت ومعلوم ہوا کہ مذکورہ دونوں فعل کا حسن وقبح ذاتی عقلی غیر موقوف علی الشرع ہے اور ہماری اس مذکورہ دلیل کا اشاعرہ کا اس طرح جواب دینا کہ احسان کے حسن اور احسان کے مقابلہ اساءت کے قبح پر عقلاء روزگار کا اتفاق اس وجہ سے ہے کہ ان دونوں مذکورہ افعال کا حسن وقبح ذاتی وعقلی ہے ہمیں تسلیم نہیں کہ یہ اتفاق عقلاء حسن وقبح کے ذاتی ہونے کی وجہ سے ہے بلکہ ہوسکتا ہے کہ یہ اتفاق عقلاء مصلحت عامہ کی وجہ سے ہو۔چونکہ احسان وانعام میں مصلحت عامہ کی رعایت ہے اس لئے وہ حسن ہے اور بدی وبرائی کے ساتھ احسان کا مقابلہ میں مصلحت عامہ کی مخالفت ہے اس لئے وہ قبیح ہے تو اشاعرہ کا یہ جواب ہمارے لئے مضر نہیں کیوں کہ مصلحت عامہ کی یہ رعایت یقیناً قطعاً حسن ہے

اب مصلحت عامہ کی رعایت میں ہم کلام کریں گے کہ مصلحت عامہ کی رعایت کیوں حسن ہے آیا اس کا حسن عقلی ہے یا نہیں اگر اس کا حسن عقلی نہ ہوتا تو سارے عقلاء کا اسکے حسن پر اتفاق نہ ہوتا لہذا اشاعرہ کا یہ جواب مذکور ہم کو بالکل مضر نہیں اور ہمارے لئے اس وقت مضر ہوتا جب ہم اس بات کے مدعی ہوتے کہ ہر ایک حسن وقبح کا ثبوت ذات فعل کی وجہ سے ہے یا صفت حقیقیہ لازمہ کی وجہ سے ہے لیکن ہمارا دعویٰ جس کے ہم احناف مدعی ہیں وہ یہ ہے کہ ہر ایک حسن وقبح میں سے کوئی بھی شرع مطہر پر موقوف نہیں خواہ حسن وقبح کا ثبوت ذات فعل کی وجہ سے ہو یا صفت حقیقیہ کی وجہ سے ہو یا کسی اور وجوہ واعتبارات کی بناء پر ہو۔

قوله منع الاتفاق علیٰ انه الخ۔ یعنی ہم احناف کی دلیل مذکور کا جواب بایں طور دینا کہ ہمیں اتفاق عقلاء تسلیم نہیں کہ ہر ایک احسان کا حسن اور بدی کے ساتھ احسان کے مقابلہ کا قبح مناط ومدار حکم خداوندی ہے اور حکم الٰہی کو مستلزم ہے یعنی اتفاق عقلاء ہمیں مسلم نہیں کہ حسن وقبح مذکور مستلزم حکم ہے یہ جواب ہم احناف کو چھوتا بھی نہیں یعنی یہ جواب مذکور ساری دلیل مذکور کا جواب نہیں ہوسکتا کیونکہ ہم احناف اس کے قائل نہیں ہیں کہ ہر ایک حسن وقبح مکلف پر خدا کی جانب سے حکم کو مستلزم ہوتا ہے بلکہ ہم اس کے قائل ہیں کہ حکم سمعی ہے مسموع من الشرع ہے کہ فعل حسن کا مامور بہ ہونا اور فعل قبح کا منہی عنہ ہونا شرع مطہر پر موقوف ہے اور ہماری دلیل صرف حسن وقبح کی عقلیت کو ثابت کرنے کیلئے ہے نہ کہ دلیل مذکور کے ذریعہ حسن وقبح کی عقلیت سے حکم الٰہی کے استلزام کو ثابت کرنا ہے۔ لہٰذا جواب مذکور ہم کو مس نہیں کرتا اور ہماری دلیل کا جواب نہیں اور مصنف کا قول ومنع الاتفاق الخ۔ مبتدا ہے اور لا یمسنا اس کی خبر ہے۔

قوله استدل اذا استوی الصدق والكذب الخ۔ یعنی مذہب مختار مذہب حنفیہ پر حسن وقبح کے عقلی ہونے پر اس طرح استدلال پیش کیا گیا ہے کہ صدق وکذب جب کسی مقصود کے حصول میں دونوں برابر ہوں بایں طور کہ مقصود کے حصول کا صدق وکذب کی تقدیر پر مقصود کے حصول کا یقین ہو تو اس وقت صدق کو کذب پر عقل ترجیح دیتی ہے تو عقل کا صورت مذکورہ میں صدق کا ترجیح دینا محض اس کے حسن ہونے کی وجہ سے ہے اس سے ثابت ومعلوم ہوا کہ صدق کا حسن ذاتی وعقلی ہے اگر ذاتی وعقلی نہ ہوتا تو اس کو عقل ترجیح نہ دیتی اور اس دلیل میں یہ اعتراض ہے اور اس دلیل کا یہ جواب ہے کہ نفس الامر اور واقع میں ہر اعتبار سے صدق وکذب کے درمیان مساوات نہیں بلکہ مقصود خاص مقصود عین کے اعتبار سے مساوات ہے کیونکہ ہر ایک صدق وکذب کے لوازم مثلاً مطابقت ولا مطابقت اور عوارض مثلاً مصلحت

ومفسدت ہیں کہ ہر ایک کے لوازم وعوارض دوسرے کے لوازم وعوارض کے منافی ومغائر ہیں لہٰذا سارے مقاصد وجہات وتقدیر میں صدق وکذب کے درمیان استواء ومساوات امر محال کی تقدیر ہے تو اس تقدیر پر (یعنی وقوع مساوات کی تقدیر پر) عقل کا کذب پر صدق کو ترجیح دینا بھی ایک امر محال وممتنع ہوگا اور اس میں کچھ استبعاد نہیں کہ ایک محال دوسرے محال کو مستلزم ہوسکتا ہے اور عدم ایثار وترجیح استواء ومساوات کی جانب نظر کرتے ہوئے محال وممتنع نہیں اور اسی سے متعلق حضرت علام نے حاشیہ منہیہ میں فرمایا جس کا حاصل یہ ہے کہ صدق وکذب کے استواء سے کیا مراد ہے؟ استواء سے اگر مقصود میں مستوی ہونا جمیع اغراض ومقاصد کے حاصل ہوتے ہوئے مراد ہے تو یہ محال ہے اس لئے کہ ہر ایک صدق وکذب کے لوازم وعوارض مختلف ہیں اور جب دونوں کا مستوی ہونا محال ہوگا تو استواء ومساوات کی تقدیر پر جائز وممکن ہے کسی محال آخر کو مستلزم ہو اور وہ محال آخر صدق کا ترجیح وایثار بغیر مرجح کے ہو اور یہ جائز ہے کہ ایک محال دوسرے محال کو مستلزم ہو اور اگر استواء سے مراد استواء فی الجملہ ہے تو اس سے صدق کیلئے حسن کا ذاتی ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ایثار وترجیح کسی مرجح آخر کی وجہ سے ہو نہ کہ صدق کیلئے حسن کے ذاتی ہونے کی وجہ سے عقل صدق کو ترجیح دے رہی ہے۔

وقالوا اولا لو كان ذاتياً لم يتخلف وقد تخلف فان الكذب مثلا يجب لعصمة نبی و انقاذ بری عن سفاك والجواب ان هناك ارتكاب اقل القبيحتين لا ان الكذب صار حسنا قيل يرد عليه ان هذا الكذب ههنا واجب فيدخل فی الحسن اقول الحسن لغيره لا ينافی القبح لذاته وهذا معنیٰ قولهم الضرورات تبيح المحظورات غاية الامر انه يلزم القول بان كلا منهما كما انه بالذات كذلك بالغير ولعلهم يلتزمونه وبه امكن لهم التخلص عن النسخ علیٰ انه لا يتم علی الجبائية وعلينا.

ترجمہ مع توضیح

اور اشاعرہ نے حسن وقبح کے شرعی ہونے کے ثبوت اور ان دونوں کی عقلیت کی نفی میں اولاً کہا کہ اگر حسن وقبح ذاتی ہوتے تو ذات سے متخلف نہ ہوتے حالانکہ قبح مثلاً قبیح سے متخلف ہے اس لئے کہ سفاک، خونریز سے کسی بے قصور کو بچانے کیلئے اور نبی کی عصمت کیلئے مثلاً کذب واجب ہوجاتا ہے لہٰذا صورت مذکورہ میں کذب حسن ہوگیا حالانکہ وہ قبیح تھا اور جواب دلیل مذکور کا یہ ہے کہ یہاں صورت مذکورہ میں دو قبیح چیزوں سے اقل واہون قبیح کا ارتکاب

واکتساب ہے ایسا نہیں ہے کہ کذب حسن ہوگیا ہے۔کہا گیا ہے کہ اس جواب پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ کذب (صورت مذکورہ میں) واجب ہے اور ہر واجب حسن ہوتا ہے لہٰذا یہ کذب حسن میں داخل ہے۔میں اس ایراد واعتراض کے دفع میں کہتا ہوں کہ حسن لغیرہٖ قبح لذاتہ کے منافی نہیں ہے یہی معنیٰ ہے علمائے کرام کے اس قول (الضرورات تبیح المحظورات) کا یعنی ضرورتیں محظورات وممنوعات کو مباح کردیتی ہیں۔زیادہ سے زیادہ لازم آئیگا کہ جواب دینے والے اس کا قول کریں کہ ہر ایک حسن وقبح جیسے بالذات ہوتے ہیں ایسے ہی ہر ایک حسن وقبح بالغیر وبالعرض بھی ہوتے ہیں اور شاید وہ لوگ اس کا التزام کرلیں اور اسی التزام کرلینے سے ان کیلئے نسخ کے اعتراض سے چھٹکارا ممکن ہوجائے گا علاوہ اس کے یہ دلیل جبائیہ اور ہم احناف پر تام نہیں کیونکہ جبائیہ کے نزدیک حسن وقبح کی موجب ومقتضی صفات اعتباریہ ووجوہ اعتباریہ ہیں اور ہم احناف کے نزدیک حسن وقبح کا موجب ومقتضی عام مطلق ہے۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ وقالوا اولا لو کان الخ۔ چونکہ حضرات اشاعرہ کرام کے نزدیک افعال کا حسن وقبح شرعی ہے موقوف علی الشرع ہے شرع وشارع کے متعین فرمانے کی وجہ سے حسن، حسن ہوا اور قبیح، قبیح ہوا ان کے نزدیک حسن وقبح عقلی نہیں انھوں نے اپنے دعویٰ کے اثبات میں بہت سے دلائل قائم کئے ہیں اس لئے حضرت علام قدس سرہ نے ان کے دلائل کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا وقالوا اولا یعنی اشاعرہ نے حسن وقبح کی شرعیت کے اثبات اور ان کی عقلیت کی نفی میں اولا کہا کہ اگر حسن وقبح ذاتی ہوتے یعنی ذات فعل کی وجہ سے ہوتے تو حسن وقبح ذات فعل سے کبھی جدا نہیں ہوتے کیونکہ مقتضائے ذات کبھی ذات سے منفک نہیں ہوتے حالانکہ حسن فعل حسن سے اور قبح فعل قبیح سے کبھی منفک ہوجاتا ہے مثلاً کذب قبیح ہے اور وہی کذب کبھی حسن ہوجاتا ہے اس لئے کہ کسی ظالم وسفاک سے نبی ورسول کی عصمت اور ان کی حفاظت وتحفظ کیلئے اور بے قصور کو اس سے بچانے اور اس کو نجات وچھٹکارا دلانے کیلئے کذب جو قبیح ہے واجب ہوجاتا ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ واجب حسن ہوتا ہے۔تو کذب جو قبیح تھا وہ حسن ہوگیا لہٰذا ذاتی کا ذات سے تخلف لازم آیا جو جائز نہیں کیونکہ ذاتی ذات سے منفک نہیں ہوتا۔اور اشاعرہ کی دلیل مذکور کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ قبح کذب سے متخلف ہوگیا بلکہ کذب اپنے قبح پر بحالہ باقی ہے بلکہ یہاں صورت دائرہ میں دو قبیح چیزوں کہ کذب و

ہلاکت نبی ورسول سے اہون کا اختیار کرنا ہے۔اور کوئی شبہ نہیں کہ کذب ہلاکت نبی ورسول سے اہون ہے ایسا نہیں کہ کذب جو قبیح تھا وہ حسن ہوگیا ہے بلکہ اضطرار وضرورت شرعیہ نے کاذب مذکور کے ذم کو ساقط کردیا اور اہون واسہل کو اختیار کرنے کی وجہ سے وہ موجب مدح ہوگیا۔غالباً اللہ کے پیارے رسول ﷺ نے اسی کی جانب اپنے ارشاد جمیل وجلیل سے اشارہ فرمایا ہے من ابتلی ببلیتین فلیختر ایسرھما۔ اور اسی لئے فقہاء کرام نے فرمایا کہ جو شخص آگ میں گر جائے اور وہ جانتا ہے کہ اس سے خلاص وچھٹکارا کا کوئی ذریعہ نہیں علاوہ اس کے کہ وہ اپنے آپ کو ڈبونے والے پانی میں ڈال دے تو اس کیلئے جائز ہے کہ وہ اپنے آپ کو پانی میں ڈبودے۔اور یہ اس لئے جائز نہیں ہے کہ اہلاک نفس حرام نہیں ہے بلکہ اس لئے کہ وہ شخص مذکور تو ہلاک ہونے ہی والا ہے اور ڈوبنے پر صبر کرنا آگ کی چنگاریوں وشعلوں پر صبر کرنے سے اہون ہے اس لئے یہ اغراق جائز ہے۔اور فاضل مرزا جان نے شرح مختصر کے حاشیہ میں کہا کہ اس جواب پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ صورت مذکورہ میں یہ کذب واجب ہے اور ہر واجب حسن ہے۔لہٰذا یہ کذب حسن ہے اور حسن خصم (احناف ومعتزلہ) کے نزدیک ذاتی ہوتا ہے تو یہ حسن ذاتی ہوگیا اور جب ذاتی ہوگیا تو پھر قبیح کے ساتھ کیسے جمع ہوسکتا ہے لہٰذا صورت دائرہ میں کذب کو ترجیح دینا یہ صرف اس کے حسن ہونے کی وجہ سے ہے نہ کہ اقل القبیحین کے ارتکاب واختیار کی وجہ سے ہے۔

قولہ اقول الخ۔ حضرت علام قدس سرہ فاضل مرزا جان کے بیان کردہ اعتراض کو اقول فرما کر دفع کررہے ہیں کہ میں اس کے دفع میں کہتا ہوں کہ یہاں کذب کا حسن بالذات نہیں ہے بلکہ یہاں حسن بالعرض ہے کہ عصمت نبی ورسول وخلاصیٔ بے قصور کی وجہ سے یہ کذب حسن ہوا ہے لہٰذا یہاں کذب کا حسن لغیرہٖ ہے اور حسن لغیرہٖ قبح لذاتہ کے منافی ہوتا ہی نہیں اور یہی علمائے کرام کے اس ارشاد کا مطلب ومعنیٰ ہے کہ ضرورتیں ممنوع ومحظور اشیاء کو مباح کردیتی ہیں کہ عند الضرورت محظور وممنوع چیزیں مباح کے حکم میں ہوجاتی ہیں یعنی ضرورت کے عروض کی وجہ سے محظور وممنوع قبیح میں حسن آجاتا ہے دفع ضرورت کے وسیلہ وواسطہ سے اس لئے اس محظور وممنوع کے ساتھ مباح کا معاملہ کیا جاتا ہے اور زیادہ سے زیادہ حسن وقبح کے ذاتیت وعقلیت کے قائلین پر یہ لازم آتا ہے کہ وہ اس کے قائل ہوجائیں کہ جس طرح ہر ایک حسن وقبح بالذات ہوتا ہے ایسے ہی ہر ایک حسن وقبح بالعرض وبالغیر بھی ہوتا ہے۔اور شاید کہ حسن وقبح کے ذاتیت کے قائلین اس کا التزام کرلیں کہ ہر ایک حسن وقبح بالغیر وبالعرض بھی ہوتا ہے اور اس التزام کرلینے سے یا

حضرت علام قدس سرہ نے جو فرمایا کہ جیسے حسن وقبح بالذات ہوتا ہے اسی طرح حسن وقبح بالغیر بھی ہوتا ہے اس سے حسن وقبح کے عقلی وذاتی ہونے کے قائلین کیلئے نسخ کے اعتراض سے خلاصی وچھٹکارا کا راستہ نکل آئیگا، اور نسخ کے اعتراض کا جواب ممکن ہو سکے گا کہ جب حسن بالذات قبیح بالغیر ہو سکتا ہے تو وجوب کا انقلاب حرمت کی جانب ہو سکتا ہے یوں ہی حرمت کا انقلاب وجوب کی جانب ہو سکتا ہے کیا آپ نہیں دیکھتے مثلاً کہ بہن کے ساتھ نکاح قبیح بالذات تھا اور ابقاء نسل کے حسن کی وجہ سے وہ حسن ہو گیا تھا اسی لئے بعض شرائع میں بہن کے ساتھ نکاح مباح تھا اور جب اس قبیح بالذات سے ابقاء نسل کا حسن زائل ہو گیا تو وہ قبیح بالذات اپنے قبح سابق پر باقی رہا اور اس کے بعد بہن کے ساتھ نکاح ہمیشہ کیلئے حرام قطعی ہو گیا۔

قولہ علیٰ انہ الخ۔ یہ دلیل اشاعرہ کا دوسرا جواب ہے یعنی علاوہ ازیں یہ دلیل جسے اشاعرہ نے حسن وقبح کی عقلیت وذاتیت کی نفی میں پیش کیا ہے وہ فرقۂ معتزلہ جبائیہ پر تام نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک حسن وقبح کی موجب ومقتضی ذات فعل نہیں ہے بلکہ ان کے یہاں موجب ومقتضی صفات اعتباریہ و وجوہ اعتبارات ہیں۔ اور اشاعرہ کرام کی یہ دلیل مذکور ہم احناف پر بھی تام نہیں کیونکہ ہمارے احناف کرام اطلاق عام کے قائل ہیں خواہ حسن وقبح کی موجب ومقتضی ذات فعل ہو یا صفت حقیقیہ ہو یا صفت اعتباریہ ہو وہ تعیین وتخصیص نہیں فرماتے بلکہ ان کے یہاں حسن وقبح کا موجب ومقتضی عام مطلق ہے۔

وثانیا لو کان ذاتیا لا جتمع النقیضان فی مثل لاکذبن غدا فان صدقه یستلزم الکذب وبالعکس وللملزوم حکم اللازم وربما یمنع ذلك الا تری ان المفضی الی الشر لا یکون شراً بالذات بل بالعرض قال الشیخ فی الاشارات الشر داخل فی القدر بالعرض اقول هذا یرشدك الیٰ الالتزام المذکور سابقاً فافهم وثالثا ان فعل العبد اضطراری فان الممکن مالم یترجح لم یوجد وترجیح المرجوح محال فما لم یجب لم یوجد فلا یکون حسناً ولا قبیحاً اجماعاً وهذا احسن واخصر مما فی المختصر والجواب ان الوجوب بالاختیار لا یوجب الاضطرار ضرورة الفرق بین حرکتی الاختیار والرعشة علیٰ انه منقوض بفعل الباری تعالیٰ۔

ترجمہ مع توضیح

اور اشاعرہ نے ثانیاً کہا کہ ہر ایک حسن وقبح اگر ذاتی ہو تو "لاکـذبـن غـدا" کے مثل میں اجتماع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ اس قول کا صدق اس کے کذب کو مستلزم ہے اور اس قول کا کذب اس کے عدم کذب یعنی صدق کو مستلزم ہے اور لازم کا حکم ملزوم کیلئے ثابت ہوتا ہے اور بسا اوقات ملزوم کیلئے لازم کے حکم کے ثبوت کا انکار کیا جاتا ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ وہ شئی جو مؤدی الی الشر ہو وہ شر بالذات نہیں ہوتی بلکہ بالعرض ہوتی ہے چنانچہ شیخ ابوعلی بن سینا نے اپنی کتاب "اشارات" میں کہا کہ تقدیر الٰہی میں شر بالعرض داخل ہے میں کہتا ہوں کہ یہ جواب مذکور تمہیں رہنمائی کرے گا اس التزام کی جانب جو پہلے مذکور ہوا (کہ حسن وقبح جیسے بالذات ہوتے ہیں یونہی حسن وقبح دونوں بالغیر وبالعرض بھی ہوتے ہیں) سو اس کو سمجھو۔ اور اشاعرہ نے حسن وقبح کی عقلیت کی نفی میں ثالثاً کہا کہ فعل عبد بذاتہ ممکن ہونے کی وجہ سے اضطراری ہے کیونکہ ممکن کا جانب وجود جانب عدم پر جب تک راجح نہیں ہوگا وہ پایا نہیں جا سکتا اور مرجوح کی ترجیح محال ہے لہٰذا جب تک فعل عبد واجب نہیں ہوگا وہ پایا نہیں جا سکتا اور جب فعل عبد کا وجود واجب ہو گیا تو بندہ اپنے فعل میں مضطر ہو گیا اور جب بندہ فعل میں مضطر ہو گیا تو فعل عبد عقلاً اجماعاً نہ حسن ہوگا اور نہ ہی قبیح ہو سکتا ہے اس لئے کہ فعل اضطراری حسن وقبح سے متصف نہیں ہوتا اور اشاعرہ کی دلیل ثالث کی یہ تقریر و بیان احسن وزیادہ مختصر ہے اس تقریر وبیان سے جو مختصر ابن حاجب میں ہے۔ اور اشاعرہ کی اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ وجوب بالاختیار اضطرار کو واجب وثابت نہیں کرتا اختیار ورعشہ کی حرکتوں کے درمیان فرق کے بدیہی ہونے کی وجہ سے۔ حالانکہ اختیار ورعشہ دونوں حرکت واجب ہیں لیکن ایک حرکت اختیاری ہے اور دوسری اضطراری ہے علاوہ ازیں یہ دلیل فعل باری تعالیٰ سے منقوض ہے (ورنہ فعل باری تعالیٰ کا بھی اضطراری ہونا لازم آئے گا) حالانکہ باری تعالیٰ عز شانہ فاعل مختار ہے۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ وثانیا لو کان ذاتیاً الخ۔ یعنی اشاعرہ نے حسن وقبح کے شرعی ہونے کے اثبات اور ان کی عقلیت کی نفی میں جو دلائل پیش کئے ہیں ان میں سے ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر حسن وقبح ذاتی ہوں گے اور شرعی نہ ہوں گے تو لاکـذبـن غـداً جیسی مثال میں جمع بین الضدین لازم آئیگا کہ میں کل ضرور جھوٹ بولوں گا اور اگر اب اس قول کا قائل کل آئندہ جھوٹ بولتا ہے تو اس کا یہ قول صادق ہوگا اور اس کا صدق اس کے کذب کو مستلزم ہوگا جو قبیح بالذات ہے اور

اس کا کذب اس کے عدم کذب یعنی صدق کو مستلزم ہوگا جو حسن بالذات ہے اور چونکہ جو حکم کسی شئی کے لازم کا ہوتا ہے وہی حکم اس شئی ملزوم کیلئے بھی ثابت ہوتا ہے اس لازم وملزوم کے ملازمہ کی وجہ سے جس صدق کیلئے کذب لازم ہو تو وہ صدق بھی کذب کی طرح قبیح بالذات ہوجائیگا۔ اوراسی طرح جس کذب کیلئے صدق لازم ہو تو وہ کذب بھی صدق کی طرح حسن بالذات ہوجائیگا۔ اس سے حسن وقبح جو ایک دوسرے کی ضد ونقیض ہیں ان کا اجتماع لازم آئیگا اور اجتماع ضدین ونقیضین باطل ومحال ہے۔ جو کسی باطل ومحال کو مستلزم ہوتا ہے وہ خود باطل ومحال ہوتا ہے تو ثابت ہوا کہ حسن وقبح ذاتی نہیں ہیں بلکہ شرعی ہیں موقوف علی الشرع ہیں۔ اور اشاعرہ کی اس دلیل پر اعتراض کرتے ہوئے بسا اوقات اس کلیہ کا انکار کردیا جاتا ہے کہ لازم کا حکم ملزوم کیلئے ثابت ہوتا ہے یہ ہمیں تسلیم نہیں یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ملزوم حسن حسن بالذات ہوتا ہے اور ملزوم قبیح، قبیح بالذات ہوتا ہے۔ بلکہ کبھی بالعرض وبالغیر بھی ہوتا ہے کیونکہ حسن بالذات کبھی قبیح بالعرض ہوتا ہے اور کبھی قبیح بالذات حسن بالعرض بھی ہوتا ہے تو ایسی صورت میں ایک ہی شئی حسن بالذات وقبیح بالعرض اور قبیح بالذات وحسن بالعرض بھی ہوسکتی ہے تو اب اجتماع نقیضین وضدین لازم نہ آئیگا۔ ایک مادہ میں حسن وقبح دونوں جمع ہوسکتے ہیں کہ شئی واحد من وجہ حسن ہو اور من وجہ قبیح ہو اور اجتماع نقیضین کیلئے اتحاد جہت ضروری ہے یہ منع مذکور مواقف وحاشیہ شرح مختصر وحاشیہ فاضل مرزا جان وغیرہا میں مذکور ومصرح ہے اور اس منع مذکور کو مزید واضح کرنے کیلئے حضرت علام قدس سرہ ایک مثال پیش کررہے ہیں کہ کیا تم نہیں دیکھتے اور تمہیں نہیں معلوم کہ وہ شئی جو مفضی ومؤدی الی الشر ہو اور شر کی جانب پہنچانے والی ہو وہ شئی شر بالذات نہیں ہوتی بلکہ وہ کبھی خیر بالذات ہوتی ہے اور شر بالعرض ہوتی ہے چنانچہ شیخ ابوعلی بن سینا جو معقولات کا امام ہے اس نے اپنی کتاب اشارات میں بیان کیا ہے کہ تقدیر الٰہی ومقدرات الٰہی میں شر بالعرض داخل ہیں کیونکہ خیر کثیر کا حصول ووجود شر قلیل کے حصول ووجود پر موقوف ہے اور جس خیر کثیر کا وجود شر قلیل کے وجود پر موقوف ہو حکیم مطلق، قادر مطلق جل شانہ اس خیر کثیر کو ترک نہیں فرماتا بلکہ خیر کثیر کی وجہ سے اس شر قلیل کو بھی پیدا فرماتا ہے۔ اور شر قلیل کو بھی مقدر فرمایا ہے اس لئے کہ تقدیر الٰہی اولاً وبالذات خیر سے متعلق ہے لیکن کبھی شر قلیل کے وجود پر خیر کثیر کا وجود موقوف ہوتا ہے اور حکیم کی شان سے نہیں کہ شر قلیل کی وجہ سے خیر کثیر کو ترک فرمادے لہٰذا حکیم مطلق جل شانہ نے شر کو بھی مقدر فرمایا اور اس کو وجود بخشا جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے محبوب ﷺ پر جہاد کا حکم فرمایا حالانکہ اس میں قتل کفار وتخریب بلاد وامصار بھی ہے لیکن جہاد کی فرضیت میں خیر کثیر ونفع عظیم ہے اور وہ اعلاء کلمۃ اللہ ہے اور ان احکام الٰہیہ کا جاری کرنا جن میں دنیا وآخرت کا نفع وخیر ہے اور نور حق وایمان کا

اشراق ہے اور ظلمت کفر وطغیان کا ازالہ ہے اور بالعرض شر ہے تو خیر وشر ایک شئی میں جمع ہوسکتے ہیں بلکہ جمع وقوعی ہے کہ جمع میں یہ جمع نقیضین نہیں۔ اور ایسے ہی ایک شئی حسن بالذات وقبیح بالعرض ہوسکتی ہے اور یونہی شئی واحد قبیح بالذات اور حسن بالعرض ہوسکتی ہے لہٰذا یہ اجتماع نقیضین نہیں۔ فافہم

اور تقسیم عقلی کے اعتبار سے موجودات کی پانچ قسمیں نکلتی ہیں ایک تو وہ جو خیر محض ہے اور دوسری قسم جو شر محض ہے تیسری قسم وہ کہ جس میں خیر وشر دونوں مساوی ہوں اور چوتھی وہ جس میں خیر غالب اور شر مغلوب ہو اور پانچویں قسم وہ ہے کہ جس میں شر غالب اور خیر مغلوب ہو اور شق اول صرف ذات پاک وحدہ لاشریک لہ میں منحصر ہے کیونکہ اسی کی ذات پاک کو بقاء ہے اور باقی ہر شئی کو فنا ہے ''کل شیء هالك الا وجهه'' چونکہ عدم شر محض ہے اور ذات خیر محض ہے کہ عدم کی لذاتہ قابل نہیں۔ اور شق رابع میں ساری دنیا داخل ہے کہ خیر وشر دونوں کا پہلو ہے لیکن خیر غالب ہے اور باقی تینوں قسمیں موجود نہیں شر محض، خیر وشر دونوں مساوی ہوں، شر غالب خیر مغلوب ہو۔ حکمت الٰہیہ مقتضی نہیں کہ ان اقسام ثلثہ کا وجود ہو اور منع کے ذکر کرنے کے بعد حضرت علام قدس سرہ نے شیخ ابوعلی بن سینا کے کلام سے سند منع پیش کیا اور سند منع اسے کہتے ہیں جو منع کی تقویت کیلئے ذکر کیا جائے۔ فافہم وتدبر

قوله اقول هذا يرشدك الخ. حضرت علام قدس سرہ فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ یہ جواب بالمنع یعنی اشاعرہ کی دلیل کا جواب جو منع کے ساتھ دیا گیا ہے وہ التزام مذکور کی رہنمائی کرتا ہے یعنی حسن وقبح بالذات بھی ہوتا ہے اور بالغیر وبالعرض بھی ہوتا ہے کیونکہ ملزوم کا حسن اگرچہ لازم کے حسن کو بالذات مستلزم نہیں لیکن اس کے حسن کو بالعرض مستلزم ہے یونہی قبح ملزوم اگرچہ لازم کے قبح کو بالذات مستلزم نہیں لیکن اس کے قبح کو بالعرض مستلزم ہے لہٰذا یہ صدق حسن بالذات ہے اور بواسطۂ لازم یعنی کذب قبیح ہے اور کذب قبیح بالذات ہے اور بواسطۂ لازم یعنی صدق حسن ہے۔

قولہ فافهم۔ شاید اس میں اشارہ ہے جواب بالمنع پر اعتراضات وایرادات کی جانب مثلاً جواب منع پر یہ اعتراض ہے کہ حسن وقبح صدق وکذب کیلئے لازم ہیں اور ان سے حسن وقبح منفک نہیں ہوسکتے لہٰذا یہ جواب معتزلہ وماتریدیہ کی جانب سے درست نہیں کیونکہ معتزلہ وماتریدیہ اس بات کے قائل ہیں کہ حسن وقبح دونوں حکم کو مستلزم ہوتے ہیں لہٰذا ایسی صورت میں وجوب وحرمت کا اجتماع لازم آئیگا جو اجتماع نقیضین ہے۔ اس اعتراض کا جواب معتزلہ وماتریدیہ کی جانب سے یہ ہے کہ ہمیں تسلیم نہیں کہ صدق وکذب کو حسن وقبح لازم ہوتے ہیں یہ لزوم ہی ہمیں تسلیم نہیں اور جواب بالمنع پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ صدق یہاں مثال مذکور میں عین کذب ہے اس لئے کہ لاکذبن غدا کا صدق اس کے

صداق کا نفس تحقق ہے جو کذب فی الغد ہے اور صدق حسن بالذات ہے اور کذب قبیح بالذات ہے لہٰذا صدق وکذب کے درمیان عینیت کے حکم کی وجہ سے ایک ہی جہت سے اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔ اس اعتراض وایراد کا جواب معتزلہ وماتریدیہ کی جانب سے یہ ہے کہ ہمیں صدق وکذب کے درمیان عینیت تسلیم نہیں اس لئے کہ لاکذبن غدا کا صدق اس کے مصداق کا نفس تحقق نہیں جو کذب ہے بلکہ صدق مصداق کے خبر کے مطابق ہونے کا نام ہے نہ کہ نفس تحقق مصداق کو صدق کہتے ہیں۔ فافهم فانه دقيق۔

قولہ وثالثا ان فعل العبد اضطراری الخ۔ یعنی اشاعرہ نے حسن وقبح کے شرعی ہونے کے اثبات اور ان دونوں کے عقلی ہونے کی نفی میں ثالثا کہا یہ ان کی تیسری دلیل ہے اور مصنف کے قول اولاً پر ثانیاً وثالثاً معطوف ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ بندہ کا فعل اضطراری ہے جو بغیر اختیار کے صادر ہوتا ہے کیونکہ فعل عبد بذاتہٖ ممکن ہے اور ممکن کا جانب وجود جانب عدم پر جب تک راجح نہ ہوگا وہ موجود ہی نہیں ہوسکتا تو موجود ہونے کی صورت میں وجود راجح ہوگا اور عدم مرجوح ہوگا اور مرجوح کی ترجیح محال ہے لہٰذا وجود کے راجح ہونے کی صورت میں عدم محال ہے کیونکہ وہ ترجیح مرجوح ہے لہٰذا جب تک ممکن واجب نہ ہوجائے گا وہ موجود نہیں ہوسکتا اور جب فعل عبد واجب ہوگا تو ایسی صورت میں فعل عبد نہ تو عقلاً حسن ہوگا اور نہ ہی قبیح ہوگا کیونکہ اضطراری حسن وقبح سے متصف نہیں ہوتا بلکہ حسن وقبح فعل اختیاری کے صفات سے ہیں اور اشاعرہ کی اس دلیل ثالث کی تقریر وبیان جو حضرت علام قدس سرہ نے کیا عمدہ وبہتر ومختصر ہے اس تقریر وبیان سے جو صاحب مختصر علامہ ابن حاجب نے مختصر میں کیا ہے کیونکہ حضرت علام کی تقریر اولویت کے ابطال پر موقوف نہیں اور صاحب مختصر کی تقریر اولویت کے ابطال پر موقوف ہے۔ انھوں نے مختصر میں کہا کہ بندہ کا فعل غیر مختار ہے لہٰذا فعل عبد اجماعاً حسن وقبیح نہ ہوگا کیونکہ فعل عبد اگر لازم وضروری ہو تب تو کھلی ہوئی بات ہے کہ فعل عبد غیر مختار واضطراری ہے اور اگر فعل عبد جائز ہو تو اس صورت میں اگر کسی مرجح کا مفتقر ومحتاج ہوگا تو وہی تقسیم پھر پلٹے گی اور اگر مرجح کا مفتقر ومحتاج نہ ہو تو وہ اتفاقی ہوگا انتہیٰ۔ صاحب مختصر کی یہ مذکورہ تقریر دلیل بلاشبہ اولویت کے ابطال پر موقوف ہے اس لئے کہ جائز وممکن ہے کہ فعل اَولیٰ غیر واجب ہو اور حضرت علام کی تقریر وبیان سے اولیٰ غیر واجب کی شق باطل ہوگئی کیونکہ راجح جب اولیٰ غیر واجب ہوگا تو غیر اولیٰ کا وقوع جائز ہوگا اور غیر اولیٰ کا وقوع مستحیل ہے کیونکہ یہ ترجیح مرجوح ہے اور ترجیح مرجوح محال ہے تو ثابت ہوا کہ حضرت علام قدس سرہ کی تقریر دلیل صاحب مختصر کی مختصر میں تقریر وبیان سے عمدہ وبہتر ومختصر ہے۔

قولہ والجواب ان الوجوب بالاختيار الخ۔ یعنی اشاعرہ کی دلیل سابق کا جواب یہ ہے کہ فعل عبد کا وجوب بندہ کے ارادۂ مرجحہ کی وجہ سے ہے اور وجوب بالارادہ اختیار کے منافی نہیں بلکہ اختیار کا مثبت ہے لہٰذا فعل عبد کا وجوب، وجوب بالاختیار ہے اور وجوب بالاختیار بندہ کے فعل میں اضطرار کا موجب ومثبت نہیں کیونکہ فعل اضطراری اسے کہتے ہیں جس میں بندہ کے اختیار کو کوئی دخل نہ ہو۔ حرکت رعشہ وحرکت اختیار کے درمیان فرق بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ دونوں حرکتیں اپنی علتوں کی وجہ سے واجب ہیں حالانکہ حرکت رعشہ غیر اختیاری ہے اور حرکت اختیاری کہ اس میں بندہ کی قدرت واختیار کو دخل ہے بندہ کے اختیار وارادہ سے صادر ہورہی ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ ہمیں وجوب سے اضطرار کا لزوم تسلیم نہیں کیونکہ اضطراری ہونا اس وقت لازم آتا جب بندہ کی قدرت واختیار کو اس میں دخل نہ ہوتا لیکن اختیار سے فعل کے صدور کی تقدیر پر اضطراری ہونا ہرگز لازم نہیں آتا۔ اور امکان فعل قبل اختیار اور وجوب فعل حالت اختیار میں کوئی منافات بھی نہیں کیونکہ زمانہ وجہت دونوں مختلف ہیں کہ امکان قبل اختیار ہے اور وجوب حالت اختیار میں ہے۔ اور حرکت اختیاری ممکن بالذات اور واجب بالغیر ہے اور دونوں ایک مادہ میں جمع ہوسکتے ہیں لہٰذا دونوں میں کوئی تنافی نہیں علاوہ اس کے کہ اشاعرہ کی یہ دلیل ثالث فعل باری تعالیٰ سے منقوض ہوجاری ہے کیونکہ بعینہٖ اسی دلیل سے باری تعالیٰ کے افعال کا اضطراری ہونا لازم آرہا ہے جو سراسر باطل وعاطل ہے۔ وجہ لزوم اس طرح ہے کہ فعل الٰہی ممکن ہے اور ممکن کا وجود بغیر ترجیح نہیں ہوگا اور ترجیح مرجوح محال ہے تو فعل باری تعالیٰ واجب ہوا اور وجوب اضطرار کا موجب ہے تو فعل باری تعالیٰ اضطراری ہوجائے گا لازم آئیگا کہ باری تعالیٰ شانہ وجلت عظمتہ اپنے افعال میں مضطر ومجبور ہوجائے معاذ اللہ جو بالکل باطل ہے بلکہ کفر ہے لہٰذا اشاعرہ کی یہ دلیل منقوض ہے لائق اعتماد نہیں

فائدة عند الجهمية الذين هم الجبرية حقا لا قدرة للعبد اصلا بل هو كالجماد وهذا سفسطة وعند المعتزلة له قدرة مؤثرة فى افعاله وهم مجوس هذه الامة وما فهموا ان الامكان ليس من شانه افادة الوجود وعند اهل الحق له قدرة كاسبة لكن عند الاشعرية ليس معنىٰ ذلك الا وجود قدرة متوهمة مع الفعل بلا مدخلية اصلا قالوا ذلك كاف فى التكليف والحق انه كفو للجبر وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة الى القصد المصمم الى الفعل فلها تاثير فى القصد المذكور ويخلق الله سبحانه الفعل المقصود عند ذلك بالعادة فقيل ذلك القصد

من الاحوال غير موجود ولا معدوم فليس بخلق وليس الاحداث كالخلق بل اهون وقيل بل موجود فيجب تخصيص القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل لانه ادنیٰ ما يتحقق به فائدة خلق القدرة ويتجه به حسن التكليف وهذا كانه واسطة بين الجبر والتفويض وفيه ما فيه وعندی مختار بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية وشرح ذلك فی الفطرة الالٰهية وانها لاجدیٰ من تفاريق العصا.

ترجمه مع توضیح

یہ فائدۂ عظیمہ ہے فرقۂ جہمیہ جو حقیقت میں جبریہ ہیں ان کے نزدیک بندے کو کسی قسم کی کوئی قدرت نہیں بلکہ بندہ جماد کی طرح ہے اور یہ نظریہ حکمت باطلہ ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک بندے کو اپنے سارے افعال (خواہ سیئات ہوں یا حسنات) میں قدرت مؤثرہ حاصل ہے اور معتزلہ اس امت مصطفویہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے مجوسی ہیں اور ان معتزلہ نے سمجھا نہیں کہ امکان کی شان سے افادۂ وجود (ایجاد) نہیں اور اہل حق (اہل سنت وجماعت) کے نزدیک بندے کو اپنے افعال میں قدرت کاسبہ حاصل ہے لیکن اشعریہ شافعیہ کے نزدیک بندے کیلئے قدرت کاسبہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صرف ایک قدرت متوہمہ کا بندے کے ساتھ وجود ہے بندے کو فعل وقدرت میں کچھ دخل نہیں۔ اشاعرہ نے کہا کہ بندہ کے مکلف ہونے میں یہی قدرت متوہمہ کافی ہے اور حق یہ ہے کہ اشاعرہ شافعیہ کا قول ومذہب جبریہ کے قول ومذہب کے مماثل ومساوی ہے اور حنفیہ کے نزدیک کسب کے معنیٰ ہیں فعل کے قصد مصمم کی طرف بندوں میں خدا کی پیدا کی ہوئی قدرت کا صرف کرنا (یعنی قدرت مخلوقہ کا استعمال میں لانا) پس بندوں کی قدرت کو فعل کے قصد مصمم میں تاثیر ودخل ہے۔ اور اللہ تعالیٰ سبحانہ عادۃً فعل کے عزم مصمم کی جانب قدرت کے صرف کرنے کے وقت فعل مقصود کو پیدا فرما دیتا ہے پس کہا گیا کہ وہ قصد مصمم احوال سے ہے نہ موجود ہے نہ معدوم ہے لہٰذا قصد مصمم بندوں کا پیدا کردہ نہیں (بلکہ بندوں کا وہ محدث ہے) اور احداث خلق کے مثل نہیں بلکہ احداث خلق سے معمولی ہے اور کہا گیا کہ وہ قصد احوال سے نہیں بلکہ وہ خارج میں (اور دیگر افعال کی طرح) موجود ہے لہٰذا اس صورت میں نصوص خلق کے عموم سے قصد مصمم کا عقل کے ذریعہ خاص کرنا واجب وضروری ہے کیونکہ قصد ان چیزوں کا ادنیٰ ہے کہ جن کے ذریعہ

بندوں میں خلق قدرت کا فائدہ متحقق ہو اور اس قصد کے اختیاری ہونے بندے کے مکلف ہونے کی وجہ حسن ظاہر ہو جائے گی اور یہ مذہب حنفیہ گویا کہ جبر وتفویض کے درمیان واسطہ ہے۔ اور اس مذہب حنفیہ میں ہے جو ہے (یعنی اعتراض ہے) حضرت علام قدس سرہ فرماتے ہیں اور میرے نزدیک بندہ ادراکات جزئیہ جسمانیہ کے اعتبار سے مختار ہے اور علوم کلیہ عقلیہ کے اعتبار سے بندہ مجبور ہے اور اس کی شرح (میری کتاب) فطرت الٰہیہ میں ہے اور بلاشبہ کتاب فطرت الٰہیہ ڈنڈے کے ٹکڑوں سے زیادہ نفع بخش ہے۔

تحقیقات وتنقیحات

قوله فائدة عندالجهمية الخ. حضرت علام کا قول فائدة یہ مبتدأ محذوف هٰذه کی خبر ہے یعنی هذه فائدة فی تحقيق صدور الافعال الاختيارية للعبد بندوں کے افعال اختیاریہ کے صدور کی تحقیق میں یہ فائدۂ نفیسہ ہے بندوں کے افعال اختیاریہ کے صدور ووقوع کے سلسلے میں کئی مذاہب ہیں ایک تو مذہب جہمیہ ہے جہم بن صفوان کے اصحاب ومتبعین کو جہمیہ کہتے ہیں درحقیقت جہمیہ ہی جبریہ ہیں ان کا نظریہ ہے کہ بندے کو قطعاً کسی قسم کی کوئی قدرت نہیں نہ تو کسب پر اسے قدرت ہے اور نہ ہی خلق وایجاد پر قدرت ہے بلکہ بندہ جماد کی طرح ہے بے حس وحرکت وبے ارادہ وشعور کے ایک دم مجبور محض ہے وہ کچھ نہیں کرتا اور نہ کرسکتا ہے۔ یہ ان کا نظریہ ومذہب باطل وعاطل وسفسطہ ہے کیونکہ ہر عاقل جانتا ہے کہ بندے کو ایک گونہ قدرت واختیار حاصل ہے خدا کی بخشی ہوئی قدرت واختیار سے بندوں کے افعال اختیاریہ صادر ہوتے ہیں۔ لہٰذا مذہب جہمیہ جبریہ خلاف بداہت ہے جو باطل وعاطل ہے۔ اور مذہب معتزلہ یہ ہے کہ بندے کو قدرت مؤثرہ سارے افعال میں حاصل ہے خواہ وہ افعال سیئات سے ہوں یا حسنات سے ہوں بندہ ہی اپنے سارے اعمال وافعال کا خالق ہے اور یہ معتزلہ اس امت مصطفویہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے مجوسی ہیں۔ اسلئے کہ ان لوگوں نے دو خالق کا قول کرلیا ایک تو اللہ تعالیٰ جو بندوں کے افعال کے علاوہ ساری اشیاء کا خالق ہے دوسرا بندہ جو اپنے افعال کا خود خالق وموجد ہے جیسے مجوسیوں کے یہاں ان کے مذہب میں دو خالق ہیں ایک خالق خیر ہے جس کو وہ لوگ یزداں کہتے ہیں حدیث شریف میں وارد ہوا **القدرية مجوس هذه الامة رواه الدار قطنی** قدریہ اس امت کے مجوسی ہیں دار قطنی نے اس حدیث کو روایت کیا اور معتزلہ نے بندوں کو جب قادر مستقل تسلیم کرلیا تو معتزلہ قدریہ ہوگئے اور معتزلہ اہل سنت کو قدریہ کہتے ہیں کہ قدریہ سے مراد اہل سنت ہیں کیونکہ اللہ

کی جانب سے خیر وشر کی تقدیر کے قائل وہی ہیں۔اوران معتزلہ کے فہم وادراک میں یہ بات نہ آسکی اور سمجھ نہ سکے کہ امکان کی شان کسی غیر کو وجود دینا نہیں لہٰذا جب بندہ خود اپنے وجود میں غیر (باری تعالیٰ شانہ) کا محتاج ومفتقر ہے وہ کسی بھی شئی کی ایجاد نہیں کرسکتا اور کسی شئی کے وجود کا افادہ نہیں کرسکتا ہے تو پھر بندہ کیلئے قدرت مؤثرہ کیونکر ہوسکتی ہے کہ جس سے اس کے سارے افعال صادر ہوتے ہیں؟ اور اہل حق یعنی اہل سنت وجماعت کا اس سلسلہ میں یہ مذہب ہے کہ بندہ کو قدرت کاسبہ حاصل ہے کہ جس کے ذریعہ افعال اختیاریہ کا صدور ہوتا ہے لیکن اشاعرہ شافعیہ کے نزدیک بندے کیلئے قدرت کاسبہ ہونے کا صرف یہ مطلب ہے کہ اس کے لئے ایک قدرت متوہمہ فعل کے ساتھ ہے جسے بندہ قدرت خیال کرتا ہے بندے کو قطعاً کسی شئی میں کچھ دخل وتاثیر نہیں نہ تو فعل میں بندے کو دخل ہے اور نہ ہی قدرت میں کچھ دخل ہے۔اور اللہ تعالیٰ جب ارادہ فرماتا ہے کہ فعل کو بندے میں پیدا فرمائے تو اولاً بندہ میں ایک صفت پیدا فرماتا ہے ابتداءامر میں وہم ہوتا ہے کہ وہ شئی پر قدرت ہے پھر اللہ کی توجہ فعل کی جانب ہوتی ہے پھر فعل کو موجود فرمادیتا ہے تو فعل کی نسبت بندے کی جانب ایسی ہی ہے جیسے کتابت کی نسبت قلم کی جانب ہے۔اور یہ اشاعرہ شافعیہ جو اس قدرت موہومہ غیر موجودہ کے قائل ہیں ان کا کہنا ہے کہ یہی قدرت موہومہ اللہ تعالیٰ کے اپنے بندوں کو افعال اختیاریہ کا مکلف بنانے میں کافی ہے۔

قولہ والحق انہ کفو للجبر الخ. حضرت علام فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ یہ اشاعرہ شافعیہ کا قول جبر کے مماثل ومشابہ ہے کیونکہ ان کے نزدیک بندے کیلئے ایک قدرت متوہمہ ہے بندوں میں وہ قدرت حقیقیہ نہیں مانتے۔تو پھر بندوں اور جمادات میں کیا فرق رہا اور یہی جبریہ کہتا ہے کہ بندہ مثل جمادات کے ہے اسے کوئی قدرت نہیں۔تو اشاعرہ شافعیہ وہ جبر کا قول اگرچہ لفظاً نہیں کرتے ہیں مگر معنوی اعتبار سے وہ اس کے قائل ہیں۔اور جبر ان کیلئے لازم ہے یعنی التزام جبر تو نہیں ہے مگر لزوم جبر ضرور ہے فافہم اور حنفیہ کا اس باب میں یہ مذہب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو قدرت کاسبہ بخشا ہے اور کسب کا معنیٰ ومفہوم ان کے یہاں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو جو قدرت بخشا ہے اسی قدرت کا فعل کے عزم مصمم وخالص کی جانب صرف کرنا اور فعل کے قصد میں استعمال کرنا لہٰذا اس قدرت مخلوقہ کو فعل کے قصد وعزم مصمم میں دخل وتاثیر ہے اور بندہ جب فعل کے قصد مصمم میں قدرت مخلوقہ کو صرف کرتا ہے اور اسے استعمال میں لاتا ہے تو اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے عادت جاریہ کے مطابق فعل مقصود کو پیدا فرمادیتا ہے۔یعنی بندے کی اس قدرت کو

صرف کے وقت خلق فعل وایجاد فعل کی عادت الٰہی جاری ہے۔

قولہ فقیل ذلك القصد الخ. حضرت علام قدس سرہ کا یہ قول ایک شبہ کا ازالہ وجواب ہے وہ شبہ یہ ہے کہ بندہ جب کسی فعل کا قصد مصمم کرتا ہے اور بندے کی قدرت کو قصد مذکور میں دخل وتاثیر ہے تو آخر اس قصد کا جاعل وفاعل کیا ہے اب اگر قصد کا فاعل وجاعل بندہ خود ہے تو یہ مذہب حنفیہ مذہب معتزلہ کی طرح ہوجائے گا کہ بندہ اپنے فعل کے قصد کا خالق ہوگیا اور اگر قصد مذکور کا جاعل وفاعل اور خالق اللہ تعالیٰ ہے تو مذہب حنفیہ پر مذہب اشعریہ شافعیہ کی طرح بندے کا مجبور ہونا لازم آئے گا تو حضرت علام اسی شبہ کے جواب کی جانب اپنے قول فقیل الخ. سے اشارہ فرمارہے ہیں کہ بعض لوگوں نے اس شبہ کا جواب یہ دیا ہے کہ وہ قصد مذکور احوال کے قبیل سے ہے یعنی وہ ایک ایسا وصف ہے جو نہ مستقلاً موجود ہے اور نہ ہی وہ فی نفسہ معدوم ہے کیونکہ وہ موجود کے ساتھ قائم ہے لہٰذا قصد مذکور خلق نہیں یعنی خلق الٰہی سے نہیں اس لئے کہ قصد مذکور حال ہے اور حال اسے کہتے ہیں جو نہ موجود ہو اور نہ معدوم اور خلق شئی کے موجود کرنے وموجود بنانے کو کہتے ہیں جعل الشیء موجوداً یا بالذات افادۂ وجود اور افاضۂ وجود کو کہتے ہیں جیسا کہ جواہر واعراض کا خلق وجعل ہوتا ہے۔بلکہ وہ احداث ہے اور احداث کسی شئی یا امر کے اظہار کو کہتے ہیں اور احداث خلق کے مثل نہیں بلکہ احداث خلق سے اسہل وآسان ومعمولی ہے۔لہٰذا جائز وممکن ہے کہ قدرت عبد قصد مذکور کی محدث تو ہو لیکن اس کی خالق وجاعل نہ ہو اور حال کا قول کرنے والے حضرات علمائے کرام کا ایک گروہ ہے حضرت امام ابن ہمام ”تحریر“ میں فرماتے ہیں کہ ثبوت حال کے سلسلہ میں محققین کی ایک جماعت ہے اور ان کے شاگرد ابن امیر الحاج نے ”تقریر“ میں کہا کہ ثبوت کے قائلین سے قاضی ابوبکر باقلانی وامام الحرمین بھی ہیں اور بعض لوگوں نے حال کی تعریف میں بیان کیا ہے کہ احوال وہ امور اعتباریہ ہیں کہ جن کا وجود ان کے منشاء کے ساتھ ہوتا ہے۔

قولہ وقیل بل ھو موجود الخ. یعنی بعض لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ قصد مذکور موجود فی الخارج ہوتا ہے ابن امیر الحاج نے ”تقریر شرح تحریر“ میں بیان کیا کہ یہی جمہور کا قول ہے کہ قصد مذکور موجودات خارجیہ سے ہے اور خارج میں موجود ہوتا ہے لہٰذا قصد مذکور قصد مصمم کا عقل کے ذریعہ عموم خلق کے نصوص سے خاص کرنا واجب ولازم ہے کہ سارے افعال بندوں کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں اور قصد مذکور مخلوق الٰہی نہیں بلکہ وہ مخلوق عبد ہے اور آیت کریمہ اللہ خالق کل شیء میں قصد مذکور کے علاوہ ہر شئی کا خالق اللہ ہے اور یونہی آیت کریمہ واللہ خلقکم وما تعلمون

میں واللہ خلقکم وما تعلمون سوی القصدا لمصمم مراد ہے اور یونہی دیگر نصوص بھی موؤل ہیں کیونکہ قصد مذکور کا مخلوق بندہ ہونا یہ اس کا ادنیٰ فائدہ ہے کہ جس کے ذریعہ بندوں میں خلق قدرت کا فائدہ متحقق ہو سکے اس لئے کہ اتم فوائد یہ ہے کہ افعال مخلوق عبد ہوں اور جب ایسا کچھ نہیں تو ضروری ہے کہ قصد مخلوق ہو، تا کہ قدرت کا فائدہ ظاہر و متحقق ہو سکے ورنہ قادر وغیر قادر میں کوئی فرق وتفاوت ہی نہ رہے گا ''کذا قال المصنف العلام فی المنهية'' اور اس قصد مذکور کو مخلوق عبد مان لینے سے بندوں کے مکلف ہونے کی اور انہیں مکلّف بنائے جانے کی وجہ حسن ظاہر ہو جائیگی کیونکہ تکلیف مالا یطاق جائز نہیں اور مکلّف کیلئے ضروری ہے کہ بندے کو اختیار حاصل ہو اور اختیار کا تصور نہیں ہو سکتا جب تک کہ افعال کے صدور میں قدرت عبد کو دخل وتاثیر نہ ہو اس لئے کہ غیر قادر کے مکلف ہونے کو عقل مستبعد جانتی ہے اور قصد مذکور کا مخلوق عبد ہونا بندوں کے قادر ہونے کا ادنیٰ طریقہ وذریعہ ہے اور یہ مذہب حنفیہ گویا کہ جبر جو مذہب جہمیہ واشاعرہ شافعیہ ہے اور تفویض جو مذہب معتزلہ ہے ان دونوں کے درمیان ایک واسطہ کی طرح ہے کیونکہ مذہب حنفیہ پر بندہ نہ تو مجبور محض مثل جمادات کے ہے اور نہ ہی مختار مطلق ہے کہ اپنے سارے افعال حسنات وسیئات کا خالق ہو جائے بلکہ بین بین ہے کہ بندوں کو ایک گونہ اختیار حاصل ہے جس سے وہ اپنے قصد مذکور کو وجود میں لاتا ہے۔ اور اس کے مابقیہ سارے اعمال وافعال کا خالق رب تعالیٰ ہے اور اس کلام وقول میں جو یہ کہا ان کہنے والوں نے کہ قصد مذکور قصد مصمم موجود فی الخارج ہے اور بندے کی قدرت کو اس میں دخل وتاثیر ہے۔ اور وہ نصوص خلق کی عموم سے مستثنیٰ ہیں کہ قصد مذکور مخلوق عبد ہیں اور سارے افعال واعمال مخلوق الٰہی ہیں اس قول وکلام میں یہ اعتراض ہے کہ امکان کی شان سے وجود دینا نہیں کیونکہ بندہ جب خود اپنے وجود میں غیر کا (باری تعالیٰ کا) محتاج ومفتقر ہے اور وہ بذاتہ موجود نہیں تو پھر کسی دوسرے غیر کیلئے مفید ومفیض وجود کیسے ہو سکتا ہے۔ تو بندہ قصد مصمم کا موجد ومفیض وجود کیسے ہو سکتا ہے اور بعض لوگوں نے کہا کہ حضرت علام کے قول وفیہ مافیہ میں اشارہ اس اعتراض کی جانب ہے کہ خلق قدرت کا فائدہ اور اتجاہ حسن تکلیف یہ دونوں چاہتے ہیں کہ بندوں کے سارے افعال واعمال نصوص خلق کے عموم سے مختص ومخصوص کئے جائیں نہ کہ صرف قصد مصمم کو نصوص خلق کے عموم سے خاص کیا جائے حالانکہ قصد مذکور کے مخلوق عبد ہونے کے قائلین سارے افعال واعمال کو مخلوق الٰہی جانتے ومانتے ہیں۔ حالانکہ قدرت کو سارے افعال ارادیہ میں کچھ نہ کچھ دخل ہے تو پھر قصد مذکور قصد مصمم کو نصوص خلق کے عموم سے مختص ومخصوص کرنا یہ تخصیص بلا مخصص ہے اور ترجیح بلا مرجح ہے اور تخصیص بلا مخصص اور ترجیح بلا مرجح جائز ودرست نہیں۔ اس اعتراض کا بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ قصد مذکور کے مخلوق عبد ہونے کے قائلین کا مقصود یہ ہے کہ فائدۂ خلق قدرت واتجاہ تکلیف یہ دونوں چاہتے ہیں کہ قدرت عبد کو

ایک گونہ دخل وتاثیر افعال اختیاریہ میں ہو اب یا تو افعال اختیاریہ کے وسیلہ میں دخل وتاثیر ہو یا وسیلہ وافعال دونوں میں تاثیر ودخل ہو اور تاثیر فی الوسیلہ دونوں میں ادنیٰ ہے اس لئے قصد مذکور کو خاص کیا اور لیکن سارے افعال اختیاریہ کی تخصیص تو یہ درست وجائز نہیں کیونکہ اس وقت عام بالکل باطل ہو جائے گا اور یہ جائز نہیں جیسا کہ ارشاد ربانی ہے وما تشاؤن الا ان یشاء الله رب الغلمین اور ارشاد ربانی والله خلقکم وما تعلمون وغیرہما نصوص خلق میں عموم ہے اور سارے افعال کی تخصیص سے عموم کا بطلان لازم آئے گا جو جائز ودرست نہیں بلکہ ان نصوص مذکورہ میں قصد مذکور کی تخصیص کی جانب اشارہ بھی معلوم ہوتا ہے کیونکہ مشیت وعمل کی نسبت بندوں کی جانب کی گئی ہے فافهم وتدبر کذا فی بعض الحواشی۔

قوله وعندی مختار بحسب الادراكات الجزئية الخ. یعنی حضرت علام قدس سرہ فرماتے ہیں کہ افعال اختیاریہ کے بندوں سے صدور کے سلسلہ میں میرا اپنا نظریہ یہ ہے کہ بندہ علوم وادراکات جزئیہ جسمانیہ کے اعتبار سے مختار ہے اور علوم وادراکات کلیہ عقلیہ کے اعتبار سے مجبور ہے اور اس کی پوری تشریح وتفصیل میرے رسالہ فطرت الٰہیہ میں ہے حضرت علام قدس سرہ نے اپنے رسالۂ مذکورہ میں بہت سے اصول غامضہ بیان کئے ہیں انھیں اصول غامضہ سے بندوں سے متعلق مسئلۂ اختیار بھی ہے اور مسئلۂ اختیار سے متعلق حضرت علام نے رسالہ مذکورہ میں جو بیان کیا ہے اس کا ملخص یہ ہے کہ بندہ وہماً مختار ہے اور عقلاً مجبور ہے۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ شرع مطہر امور جزئیہ سے متعلق وارد ہے جیسے ہمارا نماز پڑھنا اور روزہ رکھنا وغیرہ اور امور جزئیہ کے بندوں میں صدور کیلئے کچھ مبادئ جزئیہ قریبہ ہیں جیسے شوق جزئی خاص اور ارادۂ خاصہ اور اسی اعتبار سے افعال ارادیہ ارادہ سے صادر ہوتے ہیں اور افعال قسریہ طبعیہ سے متمیز وممتاز ہوتے ہیں اور انھیں امور جزئیہ کے صدور کیلئے کچھ مبادئ کلیہ بعیدہ ہیں جو ارادہ سے واجب التحقق ہوتے ہیں۔ اور وہ امور جزئیہ جن کیلئے مبادئ قریبہ ہیں ان کا ادراک وہم کے ذریعہ ہوتا ہے کیونکہ وہ معانی جزئیہ ہیں اور وہ امور جزئیہ جن کیلئے مبادئ کلیہ بعیدہ ہیں ان کا ادراک عقل کے ذریعہ ہوتا ہے کیونکہ وہ کلی ہیں اور کلیات کا ادراک وعلم عقل کے ذریعہ ہوتا ہے لہٰذا علوم جزئیہ کی جانب نظر کرتے ہوئے بندہ مختار ہے اور ادراکات کلیہ کی جانب نظر کرتے ہوئے بندہ مجبور غیر مختار ہے۔ اور چونکہ شرائع امور جزئیہ ہیں اس میں وہم کے حکم کا اعتبار کیا گیا ہے اور صحت تکلیف نظر کرتے ہوئے مبادئ قریبہ کی جانب ہے اور توسط بین الامرین کا مطلب اس وقت یہ ہے کہ بندہ من وجہ مختار ہے یعنی حکم وہم کی جہت سے مختار ہے اور من وجہ بندہ مجبور ہے یعنی حکم عقل کی جہت سے مجبور وغیر مختار ہے۔ اور

حضرت علام قدس سرہ کا قول ''انها لا جدىٰ '' یہ ایک مثل ہے چونکہ عرب کے یہاں ٹوٹی ہوئی لاٹھی، ڈنڈے کے ٹکڑے بہت سی ضروریات ومصارف میں کام آتے ہیں اور وہ شئ جو کثیر النفع ہو اس کیلئے ضرب المثل کے طور پر یہ جملہ استعمال کرتے ہیں۔ یعنی میرا رسالہ فطرت الٰہیہ ٹوٹی ہوئی لاٹھی کے ٹکڑوں سے زیادہ نفع بخش ہے۔

اقــول۔ حضرت علام نے جو ذکر کیا ہمارے اسلاف احناف کرام کا یہ مذہب نہیں بلکہ ہمارے احناف کا مذہب حق مذہب اہل سنت وجماعت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر شئی کا خالق ہے بندوں کے عزائم وافعال کائنات کے ذرے ذرے کا خالق رب تعالیٰ ہے بندہ صرف کاسب ہے بندوں کو کسی شئی کے خلق وایجاد پر ہرگز قدرت نہیں بندہ خود اور اس کے سارے صفات ممکن وحادث مخلوق الٰہی ہیں۔ کما قال تعالیٰ شانه هل من خالق غير الله اور فرمایا الا له الخلق والامر اور فرمایا افمن يخلق كمن لا يخلق اور فرمایا لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون اور حضرت علام کی یہ بحث نصوص کے خلاف ہے، اجماع کے خلاف ہے، اشعریہ کے خلاف ہے، حنفیہ کے خلاف ہے، وجدان کے خلاف ہے اور برہان ودلائل کے خلاف ہے یہ مذہب اہل سنت وجماعت نہیں مذہب اہل سنت وجماعت مذہب حق وہ ہے جو حضرت امام الائمہ کاشف الغمہ سراج الامہ سیدنا امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ وارضاہ عنا نے فقہ اکبر ووصایا شریفہ میں تصریح فرمایا کہ افعال عباد جمیع وتمام وکمال بلا تخصیص وبلا استثناء سب مخلوق الٰہی ہیں اور مذہب اہل سنت وجماعت وہ ہے جو امام اہل سنن فخر زمین وزمن مقتداء عارفان روزگار اعلیٰ حضرت عظیم البرکت مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ نے کتاب مسایرہ کے حواشی میں فرمایا فاذا اوجد العبد ذلك العزم (اقول معاذ الله) ان نقول بان العبد يخلق شيئاً واحدا ولا عشر عشير معشار شئ الا له الخلق والامر تبارك الله رب الغلمين افمن يخلق كمن لا يخلق ما كان لهم الخيرة هل من خالق غير الله وكون هذا قليلاً بالنسبة الىٰ مقدورات الله تعالىٰ لا يجدى نفعا فانه كثير بثير فى نفسه جدا فان الانسان لا يحصى ما له من العزمات فى يوم واحد فكيف فى عمره فكيف عزائم الاولين والآخرين من الانس والجن والملك وغيرهم الىٰ آخره اور امام موصوف نے کتاب مستطاب القمع المبين لآمال المكذبين اور کتاب مستطاب ثلج الصدر لايمان القدر میں تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا یہ دونوں کتابیں بلکہ امام موصوف قدس سرہ کی عامۂ تصانیف منیفہ، لطیفہ، بدیعہ افکار تازہ وعقائد حقہ کے ذکر وتذکرہ سے مملوٴ ہیں ان کے مطالعہ سے قلوب مومنین کو فرحت وسرور حاصل ہوتا ہے اور ایمان تازہ ہوجاتا ہے اور طالب تحقیق

مذاہب باطلہ وافکار کاسدہ سے دور ونفور ہوجاتا ہے اور اسی مسئلۂ دائرہ سے متعلق زمانۂ طالب علمی میں حضرت مولانا محمد شفیع صاحب بیسلپوری علیہ الرحمۃ والرضوان نے امام موصوف امام اہل سنت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بارگاہ میں ایک استفتاء پیش کیا وہ استفتاء مع فتویٰ پیش ہے تاکہ طلباء علوم اسلامیہ کے اقدام صراط مستقیم وجادۂ مستقیم سے منحرف نہ ہوں وہ سوال وجواب یہ ہے۔

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ مسلم الثبوت میں جو یہ دو مذہب بیان کئے گئے ہیں یہ باطل ومردود ہیں یا نہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف آزاد خیال شخص ہیں پہلے کی بناء پر ارادہ میں عبد مختار محض ہوا دوسرے کی بناء پر افعال قلوب جزئیہ کا خالق ہوا عبارت یہ ہے ''وقيل بل موجود فيجب تخصيص القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل اور ایک سطر بعد ہے وعندى مختار بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية''

الجواب۔ پہلا مذہب باطل ہے اس کا رد فقیر کا رسالہ ''القمع المبين ''میں ہے مذہب دوم محض مہمل وبے معنیٰ ہے جس کا اصلاً کوئی محصل نہیں مصنف سنی حنفی ہیں آزاد خیال نہیں مگر اس بحر خونخوار میں غوطہ زنی سے ممانعت فرمائی گئی تھی اس پر جرأت باعث لغزش وزلت ہوئی اور ہونی ہی تھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ مزید معلومات کیلئے اس سلسلے میں امام موصوف کی کتاب مستطاب ثلج الصدر لايمان القدر اور القمع المبين لآمال المكذبين کا مطالعہ کریں مسئلۂ اختیار ومقدرات الٰہیہ سے متعلق وہ تحقیقات انیقہ، رشیقہ، بدیعہ پیش کئے ہیں کہ قلب روشن ہوجائے گا اور آنکھیں ٹھنڈی ہوجائیں گی اور شکوک وشبہات زائل وزاہق ہوجائیں گے۔

ورابعاً لو كان كذلك لم يكن البارى تعالىٰ مختارافى الحكم لان الحكم على خلاف المعقول قبيح والجواب ان موافقة حكمه للحكمة لا يوجب الاضطرار وخامساً لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة وهو منتف بقوله تعالىٰ وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا فان معناه ليس من شاننا ولا يجوز منا ذلك اقول الجواز نظراً الى الفعل لا ينافى عدم الجواز نظراً الى الحكمة وكيف يجوز وحينئذٍ قد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسلك ولهٰذا قال الله تعالىٰ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وايضاً الملازمة ممنوعة فانه فرع الحكم ونحن لا نقول به وانما ينتهض على المعتزلة فخصصوا بعذاب الدنيا بدلالة السياق

واولوا بالعقل فانه رسول باطن الی غیر ذلك من التاویلات۔

ترجمہ مع توضیح

اور اشاعرہ نے حسن وقبح کی عقلیت کی نفی میں رابعاً کہا کہ اگر حسن وقبح عقلی ہو تو باری تعالیٰ حکم کے فرمانے میں مختار نہ ہوگا کیونکہ عقلی کے خلاف حکم فرمانا قبیح ہے (اور قبیح کا صدور باری تعالیٰ سے مستحیل ہے) اور اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکم کا حکمت کے موافق ہونا موجب اضطرار نہیں ہے (بلکہ خلاف حکمت وعقل بھی وہ حکم فرمانے پر قادر ومختار ہے بمقتضائے حکمت حکم فرمانے سے اختیار مسلوب نہیں ہوتا) اور اشاعرہ نے حسن وقبح کی عقلیت کی نفی میں خامساً کہا کہ اگر حسن وقبح عقلی ہو تو البتہ مرتکب قبیح وتارک حسن پر عقاب آخرت بعثت رسول سے پہلے جائز وممکن ہوگا حالانکہ قبل بعثت رسول عقاب وعذاب آخرت کا جواز وامکان اللہ تعالیٰ کے ارشاد وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا کی وجہ سے منتفی ہے۔ کیونکہ اس ارشاد پاک کا معنیٰ ومطلب یہ ہے کہ بعثت رسول سے پہلے عذاب وعقاب دینا ہماری شان سے نہیں اور نہ عقاب قبل بعثت ہم سے جائز ہے۔ اور اس دلیل کے جواب میں، میں کہتا ہوں کہ عقاب وعذاب کا جواز نظر کرتے ہوئے نفس فعل کی جانب عدم جواز عقاب کے نظر کرتے ہوئے حکمت کی جانب منافی ومناقض نہیں اور نظر کرتے ہوئے حکمت کی جانب عقاب قبل بعثت کیسے جائز ہوسکتا ہے؟ کیونکہ اس وقت (یعنی بعثت سے پہلے عذاب کے وقت) عقل کے نقصان اور مسلک ومذہب کے مخفی ہونے کا معذبین بندوں کے پاس عذر ہوگا اور حکیم معذور کو عذاب نہیں دیتا۔ اور اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تاکہ رسولوں کی بعثت کے بعد لوگوں کیلئے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں کوئی حجت ودلیل (عذر) نہ رہے اور نیز حسن وقبح کے عقلی وذاتی ہونے اور قبل بعثت عذاب کے جائز ہونے کے درمیان ملازمہ تسلیم نہیں کیونکہ ملازمۂ مذکورہ کا صدق حکم کی فرع ہے (اس لئے کہ تعذیب تو حرام کے فعل اور واجب کے ترک سے ہی ہوگا اور حرام وواجب دونوں حکم شرع ہیں) اور ہم احناف حکم کے وقوع کے قائل نہیں کہ حسن وقبح مستلزم حکم نہیں ہیں اور دلیل مذکور صرف معتزلہ کے خلاف جاری ہوسکتی ہے کہ وہ معتزلہ حسن وقبح کے مستلزم حکم ہونے کے قائل ہیں پس معتزلہ نے آیت کریمہ "وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا" کو سیاق وسباق کی دلالت کی وجہ سے عذاب دنیا کے ساتھ خاص کیا ہے اور معتزلہ نے رسول کی تاویل عقل سے کیا ہے کیونکہ عقل ان کے یہاں

رسول باطن ہے۔ اور اس کے علاوہ معتزلہ کے یہاں بہت سی تاویلات ہیں۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ ورابعاً لو کان کذلك الخ. یعنی اشاعرہ نے حسن وقبح کے شرعی ہونے کے اثبات میں اور ان دونوں کی عقلیت کی نفی میں چوتھی دلیل یہ پیش کیا ہے کہ اگر حسن وقبح ہر ایک عقلی ہو تو باری تعالیٰ جل مجدہ حکم فرمانے میں مختار نہ ہوگا کیونکہ عقل کے برخلاف حکم دینا قبیح ہے۔ اور قبیح کا صدور ذات پاک سے ممتنع ومحال ہے لہٰذا عقل نے جس فعل کے حسن کا ادراک کیا اس فعل کے بجالانے کا حکم فرمانا باری تعالیٰ پر لازم وواجب ہے اور جس فعل کے قبح کا عقل نے ادراک کیا اس فعل کے ترک کا حکم فرمانا باری تعالیٰ جلت حکمته پر لازم وواجب ہے۔ اور وجوب میں اختیار باقی نہیں رہتا لہٰذا اگر حسن وقبح عقلی ہو شرعی نہ ہو تو باری تعالیٰ کا فاعل مضطر ہونا لازم آئے گا حالانکہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہے۔ فعال لما یشاء ویفعل ما یرید ویحکم ما یشاء ویحکم مایرید اس کی شان ہے اور اشاعرہ کی اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکم کا اس کی حکمت بالغہ کے موافق ومطابق ہونا یہ اس کے اضطرار کو مستلزم نہیں یعنی فعل حسن کا مامور بہ ہونا اور فعل قبیح کا منہی عنہ ہونا بمقتضائے حکمت بالغہ ہے اور باری تعالیٰ خلاف عقل وحکمت حکم فرمانے پر قادر مطلق وفاعل مختار ہے اس کا حکمت کے پیش نظر حکم فرمانا عجز واضطرار کو ہرگز موجب ومستلزم نہیں اس لئے کہ یہ وجوب بالاختیار ہے اور وجوب بالاختیار اضطرار کا موجب نہیں ہوتا حضرت علام قدس سرہ نے حاشیہ منہیہ میں فرمایا اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ استلزام وملازمہ ہمیں تسلیم نہیں کہ حسن وقبح کی عقلیت اللہ تعالیٰ کے غیر مختار ہونے کو یا اس کے اضطرار کو مستلزم نہیں یہ استلزام ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ جو اختیار باری تعالیٰ کیلئے ثابت ہے وہ اضطرار کا مقابل ہے یعنی حسن وقبح کا عقلی ہونا اللہ تعالیٰ کے غیر مختار ہونے کو مستلزم ہونا یہ ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ وہ اختیار جو رب تعالیٰ کیلئے ثابت ہے وہ اضطرار کا مقابل ہے اور اضطرار طرف آخر سے قدرت کا مسلوب ہونا ہے اور جب اللہ تعالیٰ کے لئے طرف آخر میں تمکن واقتدار ہے اگرچہ طرف اول مشیت کی وجہ سے واجب ہے تو باری تعالیٰ کیلئے اختیار ضرور ثابت ہے نہ کہ سلب قدرت ہے جس کو اضطرار کہتے ہیں۔ اس لئے کہ اختیار اسے کہتے ہیں کہ قادر چاہے تو کرے اور اگر نہ چاہے تو نہ کرے تو قادر جب فعل کو چاہے تو فعل واجب ہوجائے لیکن باری تعالیٰ اگر ترک فعل چاہے تو ترک ہی واجب ہوجائے گا نہ کہ فعل واجب ہوگا تو مشیت فعل وجود ترک فعل کیلئے مانع ہے اگرچہ رب تعالیٰ کی شان سے ترک فعل بھی

ہے اس معنی کر کے کہ وہ اگر ترک چاہتا تو ترک پالیا جاتا لہٰذا ترک فعل نفس قدرت کی جانب نظر کرتے ہوئے ممکن ہے اگر چہ ترک مشیت فعل کی جانب نظر کرتے ہوئے ممتنع ومحال ہے اور حضرت علام نے اس تقریر پر اعتراض بھی منہیہ میں کیا ہے ان شئت فارجع الیها.

قوله وخامساً لو کان کذلك الخ. یعنی اشاعرہ نے حسن وقبح کے شرعی ہونے کے اثبات اور ان دونوں کی عقلیت کی نفی میں پانچویں دلیل یہ پیش کیا ہے کہ اگر حسن وقبح دونوں عقلی ہوں تو مرتکب قبیح وتارک حسن پر رسولان عظام کی بعثت اور ان کی تشریف آوری سے قبل عقاب وعذاب آخرت جائز ہوگا حالانکہ ارشاد ربانی '' وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا '' سے صاف ظاہر ہے کہ رسولان عظام علیٰ نبینا وعلیهم الصلوٰۃ والسلام کی تشریف آوری اور ان کی بعثت سے قبل اللہ تعالیٰ کیلئے بندوں کو عذاب دینا جائز ودرست نہیں کیونکہ اس ارشاد پاک کے یہ معنیٰ ہیں کہ قبل بعثت اور پیغمبران کرام کی تشریف آوری سے قبل بندوں کو عذاب دینا ہماری شان نہیں اور نہ یہ ہمارے لئے جائز ہے حضرت مصنف علام قدس سرہ اشاعرہ کی اس دلیل کے جواب میں فرماتے ہیں کہ عذاب وعقاب کا جواز فعل کی جانب نظر کرتے ہوئے عذاب وعقاب کے عدم جواز کے حکمت کی جانب نظر کرتے ہوئے منافی نہیں لہٰذا قبل بعثت بندوں کے فعل حسن کے ترک اور فعل قبیح کے ارتکاب کی جانب نظر کرتے ہوئے عذاب وعقاب جائز ہے اگر چہ قبل بعثت حکمت بالغہ کی جانب نظر کرتے ہوئے عذاب وعقاب جائز نہیں اور پھر حکمت کی جانب نظر کرتے ہوئے عقاب قبل بعثت کیسے جائز ہوسکتا ہے اور حال یہ ہے کہ عدم بعثت کے وقت بندوں کیلئے عقل کے نقصان وکمی اور مسلک ومذہب ودلائل وبراہین کے مخفی رہ جانے کا اللہ تعالیٰ کی جناب میں عذر ہوگا اور اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور حکیم معذوروں کو عذاب وعقاب وسزا نہیں دیا کرتا اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا '' ورسلا مبشرین ومنذرین لئلا یکون للناس علی اللہ حجة بعد الرسل '' یعنی ہم نے ثواب وجنت کی بشارت دینے والے اور عقاب وجہنم کا ڈرسنانے والے رسولوں کو بھیجا تاکہ معذبین بندوں کو ہماری جناب وبارگاہ میں رسول کے بعد عذر کا موقع نہ رہے اور وہ یہ نہ کہہ سکیں کہ اے ہمارے پروردگار ہم معذور ہیں کہ ہم تک کوئی مبلغ نہیں پہنچا اور دلائل وبراہین ہم پر ظاہر نہ ہوسکے مخفی رہ گئے۔

قوله وایضا الملازمة ممنوعة الخ. اشاعرہ کی دلیل خامس کا یہ دوسرا جواب ہے کہ حسن وقبح کی عقلیت اور جواز عقاب قبل بعثت کے درمیان جو ملازمہ اشاعرہ نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ ملازمہ ممنوع ہے ہمیں وہ ملازمہ تسلیم نہیں کیونکہ عذاب وعقاب کا جواز یہ حکم کی فرع ہے یا ملازمۂ مذکورہ کا صدق حکم کی فرع ہے اس لئے کہ تعذیب

حرام کے فعل یا واجب کے ترک سے ہی ہوگی اور حرام وواجب یہ دونوں حکم ہیں اور ہم احناف قبل بعثت حکم کے قائل ہی نہیں ہیں۔ اور یہ اشاعرہ کی پانچویں دلیل معتزلہ کے خلاف جاری ہوسکتی ہے کیونکہ وہ قبل بعثت ثبوت حکم کے قائل ہیں لہٰذا دلیل مذکور معتزلہ کے خلاف جاری ہوسکتی ہے ہم احناف پر جاری نہیں ہوسکتی اسی لئے معتزلہ نے آیت کریمہ۔ وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا سے جو عذاب مفہوم ہورہا ہے اس عذاب کو عذاب دنیا کے ساتھ (آیت کریمہ لاحقہ متصلہ کی وجہ سے) خاص کیا ہے کہ بعد والی آیت کریمہ میں عذاب دنیا مراد ہے لہٰذا وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا میں بھی عذاب دنیا ہی مراد ہے اور بعد والی آیت کریمہ یہ ہے۔ واذا اردنا ان نهلك قریة امرنا مترفیها ففسقوا فیها فحق علیها القول فدمرناها تدمیرا. اس آیت کریمہ میں بالاتفاق عذاب دنیا مراد ہے لہٰذا اس سے پہلی والی آیت کریمہ میں بھی عذاب دنیا ہی مراد ہے تاکہ سیاق وسباق کا ربط وارتباط قائم وباقی رہے اور معتزلہ نے آیت کریمہ '' حتی نبعث رسولا '' میں رسول سے مراد عقل لیا ہے اور رسول کی تاویل عقل سے کی ہے کیونکہ ان معتزلہ کے یہاں عقل باطن رسول کی منزل میں ہے کہ جس طرح سے حضرات رسولان عظام احکام کی تبلیغ فرماتے ہیں اور مخلوق کی ہدایت ورہبری فرماتے ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ نے بندوں کو عقل سلیم بخشا ہے اس کے ذریعہ بھی احکام کی تبلیغ ومخلوق کی ہدایت ورہبری ہوتی ہے لہٰذا بندوں کی عقول سلیمہ رسول باطن کی منزل میں ہیں کہ جس طرح احکام رسول ظاہر سے مستفاد ہوتے ہیں اسی طرح احکام رسول باطن یعنی عقل سے بھی مستفاد ہوتے ہیں اور عقل کا افعال کے حسن وقبح کا ادراک کرلینا اور ان کے حسن وقبح تک پہنچ جانا ان کے یہاں یہ وحی کی منزل میں ہے اور اس کے علاوہ معتزلہ کے یہاں بہت سی تاویلات ہیں مثلاً ان کی تاویلات سے ایک تاویل یہ ہے کہ ان کے یہاں ان آیات کریمہ میں کہ جن میں حضرات رسولان عظام کا ذکر وتذکرہ ہے ان سے خصوصیت کے ساتھ رسولان عظام ہی نہیں مراد ہیں بلکہ تنبیہ فرمانے والے اشخاص واشیاء مراد ہیں تو بندوں کیلئے بندوں کی عقول بھی منبہ ہیں لہٰذا رسول عقل کو بھی شامل ہے (یہ مجاز مرسل ہے) کہ کلی پر جزئی کے اطلاق کی قبیل سے ہے اور ایک دوسری تاویل ان کی یہ ہے کہ آیت کریمہ کا معنی ہے وماکنا معذبین بترك الشرائع التی لا سبیل الیها الا التوقیف یعنی ہم ان شرائع واحکام کے ترک سے بندوں کو عقاب وعذاب نہ دیں گے کہ جن تک رسائی کا ذریعہ صرف توقیف واطلاع ہی ہے (یہ بھی مجاز مرسل ہے) کہ مطلق سے مقید مراد لینے کے قبیل سے ہے اور مخفی نہیں ہے کہ معتزلہ کی یہ سب تاویلیں ان

کے ادلۂ عقلیہ پرمبنی ہیں اگران کے دلائل عقلیہ تام ہیں تب توان کی تاویلیں صحیح ہیں ورنہ نہیں کذافی المنهية وهو تعالیٰ اعلم۔ مصنف علام قدس سرہ کا قول "فان معناه ليس من شاننا ولا يجوز منا ذلك" تقریب کا بیان ہے اورایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ ہے کہ کوئی کہنے والا یہ کہہ سکتا تھا کہ آیت کریمہ وما كنا معذبين الى آخرھا سے جومفہوم ہورہا ہے وہ یہ ہے کہ قبل بعثت عذاب وعقاب کا وقوع نہ ہوگا اس سے عقاب وعذاب کے جواز کی نفی ثابت نہیں ہوتی ہے لہٰذا اس آیت مذکورہ سے عذاب وعقاب کے عدم جواز پراستدلال درست نہیں اور تقریب تام نہیں کہ دلیل دعویٰ کے مطابق نہیں کیونکہ دعویٰ عدم جواز کا ہے اور دلیل عدم وقوع پر دلالت کرتی ہے لہٰذا تقریب تام نہیں تو حضرت علام قدس سرہ تقریب کو بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ آیت کریمہ وما كنا معذبين الخ کا معنیٰ ہے ليس من شاننا التعذيب ولا يجوز لنا التعذيب حتى نبعث رسولا یعنی ہماری شان سے قبل بعثت عذاب دینا نہیں اور نہ قبل بعثت ہمارے لئے عذاب دینا جائز ہے اور آیت مذکورہ کا جب یہ معنیٰ ومطلب لے لیا گیا تو اب تقریب تام ہوگئی اور دلیل دعویٰ کے مطابق وموافق ہوگئی اور اشاعرہ کا استدلال درست ہوگیا۔ اور اشاعرہ کے اس استدلال کا جواب ماسبق میں گذرچکا کہ جواز عذاب وعقاب قبل بعثت نفس فعل کی جانب نظر کرتے ہوئے ہے اور عدم جواز حکمت بالغہ کی جانب نظر کرتے ہوئے ہے اور دونوں میں کوئی تنافی وتضاد نہیں کہ من وجہ عذاب جائز ہے اور من وجہ غیر جائز ہے۔

قالوا اولا لو كان الحكم شرعيا لزم افحام الرسل عند امرهم بالنظر فى المعجزات فيقول لاانظر مالم يجب ولا يجب مالم انظر قالوا ولا يلزم علينا لان وجوب النظر عندنا من القضاياالفطرية القياس وفيه مافيه والجواب انا لا نسلم ان الوجوب يتوقف على النظر فانه بالشرع نظر او لم ينظر وليس ذلك من تكليف الغافل فانه يفهم الخطاب اقول لو قال لا امتثل مالم اعلم وجوب الامتثال اذله ان يمتنع عما لم يعلم لوجوبه ولا اعلم الوجوب مالم امتثل لكان بمحل من المساغ فيلزم الافهام والحق ان اراءة المعجزات واجبة على الله تعالىٰ لطفا بعباده عقلا او عادة وهو متم نوره ولو كره الكافرون۔

ترجمہ مع توضیح

معتزلہ نے حسن وقبح کی عقلیت کے ساتھ ان کے مستلزم حکم ہونے کے اثبات اوران کی شرعیت کی نفی میں اولاً کہا کہ حکم اگر شرعی ہو (عقلی نہ ہو) تو حضرات رسولان عظام (علیٰ نبینا وعلیہم الصلوٰۃ والسلام) کا بندوں کو معجزات میں نظر کرنے کا امر فرمانے کے وقت اسکات (چپ ہوجانا) لازم آئیگا اس لئے کہ مکلّف کہہ سکتا ہے کہ میں آپ کے معجزات میں نظر وفکر (غور خوض) نہ کروں گا جب تک نظر مجھ پر واجب نہ ہوگی اور نظر مجھ پر واجب نہ ہوگی جب تک میں آپ کے معجزات میں نظر نہ کروں گا (تو نظر فی المعجزات ووجوب نظر فی المعجزات ہرایک دوسرے پر موقوف ہیں جس سے توقف الشئی علیٰ نفسہ لازم آرہا ہے جو دور ہے اور دور باطل ہے اور جو مستلزم ہو کسی باطل کو وہ خود باطل ہوتا ہے اس سے حضرات انبیائے کرام اور مرسلین عظام علیٰ نبینا وعلیہم الصلوٰۃ والسلام کا افحام واسکات لازم آئے گا جو قطعاً درست نہیں لہٰذا حکم شرعی نہیں بلکہ عقلی ہے) اور معتزلہ کا اپنے لئے اس اشکال مذکور (یعنی اسکات رسولان عظام) کے سلسلہ میں یہ کہنا ہے کہ یہ اشکال واعتراض ہم معشر معتزلہ پر لازم نہیں آتا ہے کیونکہ نظر فی المعجزات کا وجوب ہمارے نزدیک قضایاء فطریہ سے ہے اور اس جواب میں وہ ہے جو ہے۔ اور معتزلہ کے استدلال مذکور کا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ نظر فی المعجزات کا وجوب نظر فی المعجزات پر موقوف ہے اس لئے کہ وجوب امر نفس الامر میں شرع مطہر سے ثابت ہے مکلّف معجزات میں نظر کرے یا نہ کرے اور نظر کا مکلّف پر واجب ہونا غافل کو تکلیف دینے کی قبیل سے نہیں کیونکہ مکلّف خطاب کو سمجھتا ہے (بخلاف غافل کے کہ وہ خطاب سمجھتا ہی نہیں) میں اس جواب مذکور کے دفع ورد میں کہتا ہوں کہ رسول کے انظر فی المعجزات کے ارشاد پر مکلّف اگر کہہ دے کہ میں آپ کے امر وحکم کا امتثال نہ کروں گا جب تک میں یہ نہ جان لوں کہ آپ کے امر وحکم کا امتثال مجھ پر واجب ہے اس لئے مکلّف کیلئے جائز وممکن ہے کہ وہ رک جائے اس شئی سے جس کے وجوب کو نہ جانتا ہو۔ اور میں وجوب امتثال کو جانوں گا نہیں جب تک آپ کے امر وحکم کا امتثال نہیں کروں گا تو ایسی صورت میں بلاشبہ مکلّف کیلئے گنجائش ہے (کیونکہ وہ ایسے کام سے باز رہ سکتا ہے جس کے وجوب کا اسے علم نہ ہو) لہٰذا (صورت مذکورہ میں) اسکات وافحام رسول لازم آئیگا۔ اور معتزلہ کے استدلال کا جواب حق یہ ہے کہ معجزات کا دکھانا (ظاہر فرمانا) اپنے بندوں پر از روئے لطف وعنایت کے اللہ پر عقلاً یا عادۃً واجب ہے اور اللہ تعالیٰ

اپنے نور (دین) کو مکمل فرمانے والا ہے اگرچہ کافر برا جانیں۔

تحقیقات وتنقیحات

قالوا ولا لو کان الحکم شرعیا الخ۔ یعنی معتزلہ نے اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے کیلئے پہلی دلیل یہ پیش کی ہے
اوران کا دعویٰ ہے کہ حسن وقبح عقلی ہیں اور مستلزم حکم بھی ہیں ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ حکم اگر شرعی موقوف علی الشرع ہو
اور عقلی نہ ہو تو حضرات انبیائے کرام ومرسلین عظام علیٰ نبینا وعلیہم الصلوٰۃ والسلام کا مکلفین بندوں کو معجزات میں نظر وفکر
اور غور وخوض کا حکم فرمانے کے وقت اسکات وخاموش ہو جانا لازم آئیگا اس لئے کہ حضرات انبیاء کرام ومرسلین فخام
جب اپنی نبوت ورسالت کا اعلان فرمائیں گے اور فرمائیں گے کہ میں اللہ کا نبی ہوں اللہ نے ہمیں احکام کی تبلیغ کیلئے
بھیجا ہے تو بندے اس دعویٰ پر دلیل کا مطالبہ کریں گے کہ آپ کے پاس آپ کے نبی ورسول ہونے کی کیا دلیل ہے؟ یہ
کیسے تسلیم کیا جائے کہ آپ اللہ کے نبی ہیں اللہ کے رسول ہیں اللہ تعالیٰ نے آپ کو تبلیغ احکام کیلئے مبعوث فرمایا ہے اس
وقت نبی ورسول فرمائیں گے کہ میں دلائل وبینات ومعجزات لے کر آیا ہوں تم معجزات میں غور کرو تو اس وقت مکلف
بندہ کہہ سکتا ہے کہ معجزات میں غور وفکر کرنا جب تک مجھ پر واجب نہ ہو میں غور نہ کروں گا اور نظر وفکر غور وخوض مجھ پر
واجب نہ ہوگا جب تک معجزات میں، میں غور وفکر نہ کروں اس لئے دیگر واجبات شرعیہ کی طرح نظر فی المعجزات بھی
شرعی ہوگا اور واجب شرعی کا ثبوت شرع پر موقوف ہے اور ثبوت شرع ثبوت شارع ونبی پر موقوف ہے اور ثبوت شارع
ونبی نظر فی المعجزات پر موقوف ہے تو اب اس صورت میں نظر فی المعجزات وجوب نظر پر موقوف ہے اور وجوب نظر نظر
فی المعجزات پر موقوف ہے اس لئے تقدم الشئی علیٰ نفسہ لازم آرہا ہے جو دور ہے اور رسولان عظام کیلئے دور کے دفع کی
کوئی صورت نہ بن پڑے گی جس سے ان کا اسکات وافحام لازم آئیگا (جو درست نہیں) لہٰذا حکم اگر شرعی ہو عقلی نہ ہو تو
حضرات انبیاء کرام علیٰ نبینا وعلیہم الصلوٰۃ والسلام کا اسکات لازم آئے گا جو قطعاً درست نہیں تو ثابت ہوا کہ حکم شرعی نہیں
ہے بلکہ عقلی ہے۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ یہ اسکات وافحام رسولان عظام کا اشکال واعتراض ہم پر نہیں لازم آتا کیونکہ
دلیل مذکور کا یہ مقدمہ لایجب النظر مالم انظر ہمارے نزدیک مسلم نہیں اس لئے کہ معجزات میں نظر وغور وخوض کا
وجوب ہمارے نزدیک شرع پر موقوف نہیں ہے بلکہ وجوب نظر فی المعجزات ان قضایا واضحہ سے ہے جن کو قیاس کے

اعتبار ہوتا ہے نظری کہا جاتا ہے اور ان کے قیاسات ان قضایا کے ساتھ ہوتے ہیں جیسے الاربعۃ زوج [illegible]
وجوب نظر بذریعہ عقل مدرک معلوم ہو جائے گا شرع مطہرہ سے استفادت کی حاجت نہ ہوگی حتیٰ کہ دور لازم آئے۔
قولہ وفیہ ما فیہ۔ اس میں اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ وجوب نظر مطلقاً نظر کے مفید علم ہونے پر موقوف ہے
حالانکہ سمنیہ نظر کے مفید علم ہونے کے مطلقاً منکر ہیں اور مہندسین کہ الٰہیات میں کہ ان میں نظر کے مفید علم ہونے کے منکر
علم ہندسہ کے ماہرین ہیں اور وجوب نظر اس بات پر موقوف ہے کہ معرفت الٰہیہ واجب ہے حالانکہ حشویہ اس کے منکر
ہیں اور وجوب نظر اس بات پر موقوف ہے کہ معرفت الٰہیہ صرف نظر سے ہی ممکن ہو اور اس کے منکر حضرات صوفیہ کرام
ہیں اور وجوب نظر اس بات پر موقوف ہے کہ واجب جس کے بغیر تام نہ ہو وہ بھی واجب ہوتا ہے اور یہ سب
ساری باتیں صرف نظر دقیق سے ثابت ہو سکتی ہیں اس لئے ان تمام نظریات میں اختلاف ہوگیا لہٰذا معتزلہ نے جو یہ
سمجھا اور کہا کہ وجوب نظر قضایا فطریہ سے ہے یہ باطل ہے وہ سب لائق التفات نہیں ان پر بھی [illegible]
اشکال مذکور یعنی اسکات وافحام رسولان عظام لازم آئیگا۔

قولہ والجواب انا لا نسلم ان الوجوب الخ۔ یعنی معتزلہ کے استدلال مذکور کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں
کہ وجوب نظر فی المعجزات نظر فی المعجزات پر موقوف ہے اس لئے کہ مطلق وجوب یعنی وجوب نظر فی المعجزات شرعی حکم
ہے نفس الامر میں ثابت ہے مکلف نظر کرے یا نہ کرے یعنی معجزات میں نظر کرنے کا مکلف خواہ نظر کرے یا نہ کرے
اس پر نظر فی المعجزات کا وجوب نفس الامر وواقع میں شرعاً ثابت ہے کیونکہ وجوب کا تحقق وثبوت نفس الامر میں مکلف
کے علم بالوجوب پر موقوف نہیں اور یہ نظر کا مکلف پر واجب ہونا غافل کو تکلیف دینے کے قبیل سے نہیں کہ غافل کی
تکلیف مستحیل ہے جیسے نائم وسفیہ ومجنون وصبی وغیرہ کہ یہ سب مکلف نہیں کہ ان کی تکلیف تکلیف غافل ہے کہ یہ سب
خطاب کو سمجھتے ہی نہیں اور وجوب نظر کا مکلف جو اس پر خطاب پیش کیا جاتا ہے وہ اس کو سمجھتا ہے لہٰذا مکلف پر نظر کا
وجوب تکلیف غافل کے قبیل سے نہیں کیونکہ غافل اسے کہتے ہیں کہ جو پیش کردہ خطاب کو نہ سمجھے اور وجوب نظر کا
مکلف ایسا نہیں بلکہ وہ خطاب کو سمجھتا ہے۔ حضرت علامہ قدس سرہ معتزلہ کی جانب سے فرماتے ہیں کہ اس جواب مذکور
کے رد ودفع میں، میں کہتا ہوں کہ رسول ونبی کے انظر فی المعجزات فرمانے کے وقت یعنی جب حضرات رسولان
عظام وانبیاء کرام علیٰ نبینا وعلیہم الصلوٰۃ والسلام اپنی نبوت ورسالت کے ثبوت پر دلیل قائم کرتے ہوئے مکلف سے یہ
فرمائیں کہ تم نظر وفکر کرو، غور وخوض کرو تو اس وقت مکلف اگر یہ کہے کہ میں آپ کے حکم وامر پہ نظر کا احتمال نہ [illegible]

Scanned by CamScanner

جب تک مجھے آپ کے حکم کے امتثال کے وجوب کا علم نہ ہو جائے (کیونکہ مکلف کیلئے جائز وممکن ہے کہ وہ اس شئی وامر وحکم سے باز رہے اور رک جائے جس شئی وامر وحکم کے وجوب کا علم نہ رکھتا ہو لہٰذا مکلف نظر فی المعجزات سے باز رہ سکتا ہے اور اس میں غور وخوض کرنے سے رک سکتا ہے اس لئے کہ وہ نظر کے وجوب کو جانتا ہی نہیں ہے کہ مجھ پر نظر واجب وضروی ہے) اور وجوب بالامتثال کا علم مجھے ہوگا نہیں جب تک میں آپ کے امر وحکم بالنظر کا امتثال نہ کروں گا تو مکلف کا یہ قول یعنی لاامتثل مالم اعلم وجوب الامتثال جواز کی منزل میں ہے اور جائز ودرست ہے اور جواب مذکور اس کی جانب متوجہ نہ ہوگا اور جواب نہ بن سکے گا تو ایسی صورت میں حضرات انبیاء کرام ورسولان فخام علیٰ نبینا وعلیہم الصلوٰۃ والسلام کا اسکات وافحام اور ان کا عجز لازم آئیگا اور معتزلہ کے استدلال مذکور کا حق ودرست یہ جواب ہے کہ اسکات وافحام رسولان عظام اگرچہ نظر وادلہ کی جانب نظر کرتے ہوئے جائز وممکن ہے لیکن اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر بڑا ہی کریم ورحیم ہے وہ اپنے بندوں پر لطف وعنایت فرماتے ہوئے کبھی ایسا نہ فرمائے گا کہ جس سے حضرات انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کا اسکات وافحام لازم آئے بلکہ وہ اپنے کرم ورحم ولطف وعنایت سے معجزات کو انبیاء کرام ورسولان عظام کی نبوت ورسالت کے ثبوت کیلئے بندوں پر ظاہر فرمائے گا کہ جس کو دیکھ کر اس کے بندوں کو ان کی نبوت ورسالت کا اذعان واعتقاد ویقین ہو جائے گا کہ بلا شبہ یہ اللہ کے نبی ورسول ہیں وہ بندے معجزات کو دیکھ کر تصدیق ویقین کرلیں گے اور جب اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر بڑا رحیم وکریم ہے تو وہ لطف وعنایت اپنے بندوں پر کیوں نہ فرمائے اور حضرات انبیاء کرام ومرسلین فخام کا اسکات وافحام کیسے واقع ہوگا حال یہ ہے کہ معجزات کا دکھانا اور ظاہر فرمانا اپنے بندوں پر لطف وعنایت فرماتے ہوئے اللہ تعالیٰ پر عقلاً واجب ہے جیسا کہ معتزلی اس کا قائل ہے چونکہ ان کے اصول وکلیات سے ہے کہ اللہ تعالیٰ پر اپنے بندوں کے ساتھ لطف فرمانا عقلاً واجب ہے یا عادۃً واجب ہے جیسا کہ اہل سنت وجماعت کا مذہب ہے کہ عادت الٰہیہ جاری ہے کہ وہ مکلفین کیلئے معجزات کو انبیاء کرام ورسولان عظام کی نبوت ورسالت کی تصدیق کیلئے ظاہر فرمادیتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے نور ہدایت کو کامل ومکمل فرمانے والا ہے اگرچہ بدمذہب کافر برا سمجھیں جانیں اور بندے معجزات کو دیکھ کر ان کی نبوت ورسالت کا اذعان واعتقاد کرلیتے ہیں اور انھیں نبی ورسول تسلیم کرلیتے ہیں یہ اشاعرہ وحنفیہ کا مذہب ہے کہ اللہ تعالیٰ پر معجزات کا دکھانا اور ظاہر فرمانا عادۃً واجب ہے اقول اللہ تعالیٰ پر نہ تو عقلاً اور نہ ہی عادۃً کوئی شئی واجب ہے اور نہ ہی کوئی شئی لازم ہے بلکہ اس کی شان فعال لما یشاء ویحکم ما یرید ہے وہ فاعل مختار ہے اور فاعل بالاختیار ہے اس نے اپنے فضل وکرم سے اپنے ذمۂ کرم پر

لے لیا ہے کہ حضرات رسولان کرام وانبیاء عظام کے اعلان نبوت ورسالت کے موقع پر ان کی رسالت ونبوت کے ثبوت کیلئے اوران کی تصدیق کیلئے معجزات کوظاہر فرمادیتا ہے۔

وثانیا انہ لولاہ لم یمتنع الکذب منہ تعالیٰ فلا یمتنع اظہار المعجزات علی ید الکاذب فینسد باب النبوۃ والجواب انہ نقص وقد مرانہ لا نزاع فیہ وما فی المواقف ان النقص فی الافعال یرجع الی القبح العقلی فممنوع لان ما ینافی الوجوب الذاتی کیفا کان او فعلا من الاستحالات العقلیۃ ولذلک اثبتہ الحکماء لکن یلزم علی الاشاعرۃ امتناع تعذیب الطائع کماھو مذھبنا ومذھب المعتزلۃ فانہ نقص یستحیل علیہ تعالیٰ۔

ترجمہ مع توضیح

اور معتزلہ نے حکم کے عقلی ہونے کے اثبات میں ثانیاً کہا کہ اگر حکم عقلی نہ ہو تو رب تعالیٰ سے کذب کا صدور ممتنع نہ ہوگا لہٰذا کسی جھوٹے مدعی نبوت کے ہاتھ پر معجزات کا ظاہر کرنا بھی ممتنع نہ ہوگا پس اس صورت میں باب نبوت بند ہو جائے گا (حالانکہ وہ مفتوح ہے) اور معتزلہ کی اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ کذب صفت نقصان ہے اور ماسبق میں گذر چکا ہے کہ کذب کے عقلاً صفت نقصان ہونے میں کوئی نزاع واختلاف نہیں ہے اور نقص وقبیح میں ملازمہ کے اثبات کے سلسلہ میں جو مواقف میں ہے کہ نقص فی الافعال قبیح عقلی کی جانب راجع ہے سو وہ مسلم نہیں کیونکہ جو بھی شئی وجوب ذاتی کے منافی ہے خواہ وہ مقولۂ کیف سے ہو یا مقولۂ فعل سے ہو وہ محالات عقلیہ سے ہے (یعنی ممتنع ومحال ہے کہ اس سے واجب بالذات جل مجدہ متصف ہو) اسی لئے کذب کے نقص مستحیل ہونے کو حکماء فلاسفہ نے بھی ثابت کیا ہے لیکن اس جواب پر اشاعرہ پر لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے فرمانبردار بندے کو عذاب دینا ممتنع ومحال ہو جیسا کہ ہمارا مذہب اور معتزلہ کا مذہب ہے کیونکہ فرمانبردار کو عذاب دینا نقص ہے جو اللہ تعالیٰ کے لئے محال ہے (حالانکہ اشاعرہ نے فرمانبردار کی تعذیب کو جائز کہا ہے)

تحقیقات وتنقیحات

قولہ وثانیا انہ لولاہ لم یمتنع الخ۔ یہ لفظ ثانیاً ان کے قول اولاً پر معطوف ہے یعنی معتزلہ نے اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے کیلئے ثانیاً کہا یہ معتزلہ کی دلیل ثانی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر حسن وقبح کا حکم عقلی نہ ہو (بلکہ شرعی ہو

موقوف علی الشرع ہو) تو کذب کا صدور ذات پاک وحدہٗ لاشریک لہٗ سے ممتنع ومحال نہ ہوگا کیونکہ کذب کی حرمت شرعی ہونے کی تقدیر پر حکم شرعی ہے لہٰذا قبل شرع کذب حرام نہ ہوگا اور جب حرام نہ ہوگا تو قبیح بھی نہ ہوگا اور جب قبیح نہ ہوگا تو اس کا صدور اللہ تعالیٰ سے بھی، جائز وممکن ہوگا اور جب اس کا صدور اللہ تعالیٰ سے جائز وممکن ہوگا تو پھر کسی کاذب مدعی نبوت کے ہاتھ پر معجزات کا اظہار بھی جائز وممکن ہوگا اور نبی مظہر معجزات سے بھی کذب جائز وممکن ہوگا تو اب ایسی صورت میں نبی صادق وکاذب مدعی نبوت کے درمیان فرق وتمیز وامتیاز ختم ہوجائے گا اور باب نبوت ہی بند ہوجائے گا حالانکہ باب نبوت مفتوح وکھلا ہوا ہے۔ اور معتزلہ کی اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ کذب نقص وعیب ہے اور مقالۂ اولیٰ کے شروع میں یہ گزر چکا ہے کہ حسن بمعنیٰ صفت کمال اور قبیح بمعنیٰ صفت نقصان میں کسی عاقل کا کوئی اختلاف ونزاع نہیں کہ ان معنی مذکور کے اعتبار سے دونوں حسن وقبح عقلی ہیں اور کذب بلاشبہ صفت نقص وعیب ہے تو کذب کا قبح بلا شبہ عقلی ہے تو اس کا صدور بھی ذات پاک وحدہ لاشریک لہ سے ممتنع ومحال ہے کہ ذات پاک نقص وعیب، کذب وسفہ وجہل وغیرہا نقائص سے پاک ومنزہ ہے لہٰذا وہ کسی کاذب مدعی نبوت کے ہاتھ پر معجزہ ہرگز ظاہر نہ فرمائے گا اس لئے کہ نبی ورسول کی بعثت کا جو مقصد ہے وہ فوت ہوجائے گا۔ حاصل جواب یہ ہوا کہ استدلال میں معتزلہ نے جو ملازمہ قضیہ شرطیہ انہ لولاہ لم یمتنع الکذب منہ تعالیٰ میں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ ملازمہ ممنوع ہے ماسبق میں گزر چکا ہے کہ کذب کے نقص وعیب ہونے میں کوئی نزاع واختلاف نہیں حتی کہ اشاعرہ کے نزدیک بھی کذب نقص ہے اور نقص قبیح عقلی ہے لہٰذا کذب قبل شرع مطہر بھی قبیح ہے تو اس کا ثبوت ذات پاک جل مجدہ سے محال وممتنع ہے۔ تو جو کذب ونقص سے متصف ہوگا اس کے ہاتھ پر اظہار معجزہ بھی ممتنع ومحال ہوگا کیونکہ اس تقدیر پر امان اٹھ جائے گی اور صادق وکاذب کا فرق مٹ جائے گا بعثت کا مقصد فوت ہوجائیگا۔

اور صاحب مواقف نے اس جواب مذکور پر اعتراض کرتے ہوئے اور نقص وقبح میں ملازمہ ثابت کرتے ہوئے کہا جس کا حاصل یہ ہے کہ نقص فی الافعال قبیح متنازع فیہ کی جانب راجع ہے اور قبیح متنازع فیہ آخرت میں مستحق ذم وعقاب ہوتا ہے اور آخرت میں ذم وعقاب کا استحقاق اشاعرہ کے نزدیک شرعی ہے لہٰذا یہ قبل شرع مطہر قبیح نہیں تو ذات پاک جل مجدہ کا اس سے اتصاف جائز وممکن ہوگا ممتنع نہ ہوگا تو رسول سے بھی اس کا صدور جائز ممکن ہوگا اور کاذب مدعی نبوت کے ہاتھ پر اظہار معجزات بھی جائز وممکن ہوگا ممتنع ومحال نہ ہوگا تو پھر باب نبوت بند ہوجائے گا حالانکہ وہ مفتوح ہے اس اعتراض کا رد کرتے ہوئے حضرت علام قدس سرہ فرماتے ہیں کہ وہ جو نقص وقبح میں ملازمہ ثابت کرتے ہوئے

صاحب مواقف نے مواقف میں کہا کہ افعال میں نقص وقبح متنازع فیہ کی جانب راجع ہے وہ ممنوع ہے مسلم نہیں کیونکہ ہر وہ شئی جو اللہ تعالیٰ کے وجوب ذاتی وکمال ذاتی کے منافی ہے خواہ وہ مقولۂ کیف سے ہو یا مقولۂ فعل سے وہ سب محالات عقلیہ سے ہے اللہ تعالیٰ سے اس کا صدور اور ذات پاک جل مجدہ کا اس سے اتصاف محال بالذات ہے اور کذب نقص وعیب ہے لہٰذا واجب بالذات اللہ تعالیٰ سبحانہ کیلئے کذب محال بالذات ہے خواہ وہ نقص فی الافعال کے قبیل سے ہو یا نقص فی الصفات کے قبیل سے ہو جو بھی کمال ذاتی و وجوب ذاتی کے منافی ہے سب محال بالذات ہے اور کذب کے محالات عقلیہ ہونے کی وجہ سے حکماء فلاسفہ نے بھی کذب کا نقص مستحیل ہونا ثابت کیا ہے کہ جس سے ذات پاک جل مجدہ کا اتصاف محال وممتنع بالذات ہے حالانکہ حکماء فلاسفہ شرائع کا اعتقاد نہیں رکھتے اور نہ ہی وہ اپنے اقوال کا استناد کسی نبی ورسول کی جانب کرتے ہیں لہٰذا نقص وقبیح میں ملازمہ نہیں جیسا کہ صاحب مواقف نے سمجھا ہاں البتہ اس تقریر سے اشاعرہ کے مذہب پر یہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے اپنے فرمانبردار بندوں کو عذاب دینا ممتنع ہوجائے کیونکہ فرمانبردار کو عذاب دینا وعذاب میں مبتلا کرنا نقص ہے اور نقص اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔ حالانکہ اشاعرہ نے فرمانبردار کی تعذیب کو جائز کیا ہے اور ہمارا حنفیہ کا مذہب ہے اور معتزلہ کا بھی مذہب ہے کہ تعذیب طائع محال ہے کہ اس لئے کہ تعذیب طائع نقص ہے اور نقص اللہ تعالیٰ کیلئے محال ہے تو فرمانبردار کی تعذیب بھی اللہ تعالیٰ کیلئے محال ہے اور اشاعرہ نے تعذیب طائع کو جائز سمجھا ہے جو خلاف مذہب لازم آرہا ہے کہ تعذیب طائع کا امتناع لازم آرہا ہے کیونکہ نقص اللہ تعالیٰ کیلئے محال وممتنع ہے اشاعرہ کے نزدیک اور اس میں شک نہیں کہ تعذیب طائع اور کسی کاذب مدعی نبوت کے ہاتھ پر معجزہ کا اظہار نقص ہونے میں دونوں برابر ومساوی ہیں لہٰذا تعذیب طائع بھی اللہ تعالیٰ پر ممتنع ومحال ہوگا جو خلاف مذہب اشاعرہ ہے کہ تعذیب طائع ان کے یہاں جائز وممکن ہے۔

اقول۔ اللہ تعالیٰ پر نہ تو کوئی شئی واجب ولازم اور نہ کسی کا معاذ اللہ دست نگر، نہ کسی کا محتاج وہ صرف محتاج الیہ ہے اس کی شان فعال لما یشاء ویفعل ما یرید ہے وہ مومنین کو اپنے فضل وکرم سے جنت میں داخل فرمائے گا اور کافرین کو اپنے عدل سے جہنم میں داخل فرمائے گا اور مومنین کا جنت میں جانا واجب شرعی ہے اور جہنم میں جانا محال شرعی ہے یونہی کافرین کا جہنم میں جانا واجب شرعی ہے اور جنت میں جانا محال شرعی ہے اور مومنین کا جہنم میں جانا ممکن ذاتی ہے اور محال شرعی ہے اور کافرین کا جنت میں جانا ممکن ذاتی اور محال شرعی ہے لہٰذا تعذیب طائع ممکن بالذات ومحال بالغیر ہے دونوں ایک مادہ میں جمع ہوسکتے ہیں اور وہ غیر جس کی وجہ سے استحالۂ وجوب لازم آرہا ہے وہ نصوص

واخبار ہیں وہ اللہ تعالیٰ جل مجدہ نے وعدہ فرمایا ہے کہ مومنین کو جنت میں داخل فرمائے گا اور کافرین کو جہنم میں داخل فرمائے گا۔ اور وعدۂ الٰہی خبر الٰہی ہے اور خبر باری کا کذب محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ محال ہوا کرتا ہے اس لئے کافرین کا جنت میں جانا محال شرعی ہوا نہ کہ محال عقلی اور کافرین کا جہنم میں جانا واجب شرعی ہوا یونہی مومنین کا جنت میں جانا واجب شرعی ہے اور جہنم میں جانا محال شرعی ہے نہ کہ محال عقلی جو محال عقلی ہوگا وہ محال شرعی بھی ہوگا اور ایسا نہیں کہ جو محال شرعی ہو وہ محال عقلی بھی ہو دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے بلکہ محال شرعی ممکن ذاتی بھی ہوسکتا ہے تو تعذیب طائع ممکن ذاتی اور محال شرعی ہے محال عقلی نہیں۔ امام احمد رضا قدس سرہ اپنی تصنیف منیف شمول الاسلام لاصول الرسل الکرام میں عقائد اہل سنت بیان کرتے ہوئے رقم طراز ہیں اور ہرگز کوئی معصیت مسلمان کو جنت سے محروم اور کافر کے برابر نہیں کرسکتی اہل سنت کے نزدیک مسلمان کا جنت میں جانا واجب شرعی ہے اگرچہ معاذ اللہ مواخذہ کے بعد اور کافر کا جنت میں جانا محال شرعی کہ ابدالآباد تک کبھی ممکن نہیں۔ انتہیٰ

اقول۔ یعنی ممکن وقوعی نہیں کہ کبھی واقع نہ ہوگا نفس امکان ذاتی کی نفی مقصود نہیں اور ممکن کا نفس ذات کے اعتبار سے وقوع وتحقق ووجود ضروری نہیں کیونکہ اگر وجود ضروری ہوگا تو واجب ہوجائیگا اور اگر عدم ضروری ہوگا تو ممتنع ومحال ہوجائیگا اور امکان کا وجوب وامتناع کی جانب انقلاب لازم آئیگا جو باطل ومحال ہے اور اسی بحث سے ان لوگوں کے نظریات وعقائد کا بطلان بھی واضح ہوگیا جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ کذب باری تعالیٰ ممکن ومقدور ہے کیونکہ کذب نقص وعیب ہے جو محالات عقلیہ سے ہے کہ جس کے استحالات عقلیہ ہونے پر اتفاق عقلاء ہے۔ شرح مقاصد کے مبحث کلام میں ہے الکذب محال باجماع العلماء لان الکذب نقص باتفاق العقلاء وھو علی اللہ تعالیٰ محال جھوٹ باجماع علماء محال ہے کہ وہ باتفاق عقلاء نقص وعیب ہے اور عیب اللہ تعالیٰ پر محال ہے اور شرح مقاصد کے ہی مبحث حسن وقبح میں ہے قد بینا فی بحث الکلام امتناع الکذب علی الشارع تعالیٰ ہم بحث کلام میں ثابت کر آئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عز شانہ پر کذب محال ہے اور شرح عقائد نسفی میں ہے کذب کلام اللہ تعالیٰ محال کلام الٰہی کا کذب محال ہے اور طوالع الانوار میں ہے الکذب نقص والنقص علی اللہ تعالیٰ محال کذب عیب ہے اور عیب اللہ تعالیٰ پر محال ہے اور مواقف کے مبحث کلام میں ہے انہ تعالیٰ یمتنع علیہ الکذب اتفاقا اما عند المعتزلۃ فلان الکذب قبیح وھو سبحانہ لا یفعل القبیح اما عندنا

فلانہ نقص والنقص علی اللہ تعالیٰ محال اجماعاً یعنی اہل سنت ومعتزلہ سب کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ پر کذب محال ہے معتزلہ تو اس لئے محال کہتے ہیں کہ کذب برا ہے اور اللہ تعالیٰ برا فعل نہیں کرتا اور ہم اہل سنت وجماعت کے نزدیک اس دلیل سے ناممکن ومحال ہے کہ کذب عیب ہے اور ہر عیب اللہ تعالیٰ پر بالاجماع محال ہے اور امام فخر الدین رازی تفسیر کبیر میں فرماتے ہیں ''قولہ تعالیٰ فلن یخلف اللہ عھدہ یدل علی انہ سبحانہ منزہ عن الکذب فی وعدہ ووعیدہ قال اصحابنا لان الکذب صفۃ نقص والنقص علی اللہ تعالیٰ محال وقالت المعتزلۃ لان الکذب قبیح یستحیل ان یفعلہ فدل ان الکذب منہ محال ''مولیٰ تعالیٰ شانہ کا یہ فرمانا کہ اللہ ہرگز اپنا عہد جھوٹا نہ کرے گا۔ دلالت کرتا ہے کہ مولیٰ تعالیٰ سبحانہ اپنے ہر وعدہ ووعید میں جھوٹ سے منزہ ہے ہمارے اصحاب اہل سنت وجماعت اس دلیل سے کذب الٰہی کو ناممکن مانتے ہیں کہ وہ صفت نقص ہے اور اللہ عز وجل پر نقص محال ہے۔ اور معتزلہ اس دلیل سے محال مانتے ہیں کہ کذب قبیح لذاتہ ہے تو باری تعالیٰ سے صادر ہونا محال ہے غرضیکہ ثابت ہوگیا کہ کذب الٰہی اصلاً امکان نہیں رکھتا اور سارے عقلاء کا کذب الٰہی کے استحالہ پر اتفاق ہے لہٰذا جو لوگ کذب الٰہی کے امکان کا قول کرتے ہیں ان کا قول غلط وفاسد، عاطل وباطل ہے اور آیت کریمہ ان اللہ علی کل شئی قدیر سے ان کا استدلال زاہق وزائل ہے اور کذب الٰہی کے استحالہ وامتناع پر مزید تفصیلی معلومات کیلئے امام احمد رضا محدث بریلوی قدس سرہ کی کتاب مستطاب سبحان السبوح عن عیب کذب مقبوح کا نظر غائر سے مطالعہ کیا جائے ایمان تازہ ہوجائے گا۔

مسألۃ علی التنزل شکر المنعم لیس بواجب عقلا خلافا للمعتزلۃ واستدل بانہ لووجب لوجب بفائدۃ ولا فائدۃ لہ تعالیٰ لتعالیہ عنھا ولا للعبد اما فی الدنیا فلانہ مشقۃ واما فی الآخرۃ فانہ لا مجال للعقل فی ذلك اقول بعد تسلیم ما ادعاہ المعتزلۃ کما ھو معنی التنزل القول بانہ لا مجال للعقل مشکل علی انہ لو تم ھذا لاستلزم عدم الوجوب مطلقا والظاھر ان الکلام فی الخاص بعد تسلیم المطلق مع ان المشقۃ لا ینفی الفائدۃ فان العطایا علی متن البلایا قال اللہ تعالیٰ "والذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا"۔

ترجمہ مع توضیح

حکم کے عقلی ہونے کے منکرین اشاعرہ نے علی سبیل التنزل کہا کہ احکام شرعیہ کے عقلی ہونے کو اگر تسلیم بھی کرلیا جائے (جیسا کہ معتزلہ کا کہنا ہے) لیکن ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ منعم حقیقی کا شکریہ عقلاً واجب ہے شکر منعم عقلاً واجب نہیں اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے (ان کے یہاں منعم کا شکریہ ادا کرنا عقلاً واجب ہے) اور اشاعرہ کے اس دعوی مذکور پر بایں طور استدلال کیا گیا ہے کہ شکر منعم اگر عقلاً واجب ہو تو وہ کسی فائدہ کی وجہ سے واجب ہوگا اور اللہ تعالیٰ کا اس شکر میں کوئی فائدہ نہیں کیونکہ اللہ تعالی فائدہ کی تحصیل وحصول سے پاک ومنزہ و برتر ہے اور اس شکر میں بندہ کا بھی کوئی فائدہ نہیں لیکن بندہ کا دنیا میں شکر سے کوئی فائدہ نہیں اس لئے کہ شکر مشقت ہے، مشقت میں فائدہ کی صلاحیت نہیں اور رہا یہ کہ بندے کا آخرت میں بھی کوئی فائدہ نہیں وہ اس لئے کہ امر آخرت میں عقل کو کچھ مجال وطاقت نہیں کیونکہ امر آخرت سمعی ہے عقلی نہیں وہ عقل کے ادراک سے متعالی ہے میں اس استدلال کے جواب میں کہتا ہوں کہ معتزلہ کے دعوی (احکام کا عقلی ہونا) کو تسلیم کرلینے کے بعد جیسا کہ تنزل کا یہی مطلب ہے۔ پھر یہ کہنا کہ امر آخرت وعواقب کے درک میں عقل کو کچھ مجال نہیں مشکل ومعارض ہے علاوہ ازیں اشاعرہ کا یہ مذکورہ استدلال اگر تام وصحیح ہو تو یہ مطلقاً عدم وجوب کو مستلزم ہوگا (کہ کوئی بھی شئی عقلاً واجب نہ ہوگی) حالانکہ تنزل سے ظاہر یہ ہے کہ کلام وگفتگو خاص میں ہے مطلق کو تسلیم کرلینے کے بعد باوجود اس کے کہ مشقت فائدہ کی نفی نہیں کرتی اس لئے کہ انعامات الٰہیہ مشقتوں کی پشت پر ہیں ارشاد ربانی ہے اور وہ لوگ جو ہم تک پہنچنے کیلئے محنت ومشقت اٹھاتے ہیں انھیں ہم ضرور اپنے تک پہنچنے کی راہوں کی رہبری کرتے ہیں۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ علی التنزل الخ۔ خصم ومدعی نے جس شئی کا دعوی کیا ہے اس کے دعوی کو تسلیم کرکے جواب دینے اور قول کرنے کو تنزل کہتے ہیں اور شکر کا مطلب یہاں الحمد للہ یا الشکر للہ کہنا نہیں ہے بلکہ شکر سے مراد یہاں یا تو یہ ہے کہ جو امور عقلاً قبیح ہیں ان سے دور ونفور اور اجتناب کرنا اور جو امور عقلاً حسن ہیں ان کا امتثال اور ان کی بجا آوری ہے یا اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالی نے بندوں کو جو نعمتیں عطا فرمائی ہیں ان نعمتوں کو مصرف ومحل نعمت میں صرف کرنا جیسے آنکھ کی نعمت کو اس کے محل نعمت ومصرف نعمت میں صرف کرنا اور استعمال میں لانا کہ اس سے اچھی چیزیں دیکھی جائیں اور اس سے اللہ تعالی کے دلائل قدرت کا نظارہ کیا جائے اور کان کی نعمت کو اچھی باتوں اور اچھے کلام کے سننے میں لگایا

جائے وغیرہ وغیرہ۔ تو چونکہ ماسبق میں یہ بحث چل رہی تھی کہ احکام عقلی ہیں اشاعرہ اس کے منکر ہیں ان کے یہاں افعال کا حسن وقبح شرعی ہے اور احکام (وجوب، حرمت، اباحت وغیرہ) بھی شرعی ہیں عقلی نہیں اس لئے اشاعرہ علی سبیل التنزل کہتے ہیں کہ احکام شرعیہ کے عقلی ہونے کو اگر ہم تسلیم بھی کرلیں لیکن ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ شکر منعم حقیقی (اللہ تعالیٰ) عقلاً واجب ہے جیسا کہ معتزلہ کی رائے اور ان کا مذہب ہے کہ شکر منعم عقلاً واجب ہے۔

قولہ واستدل بانہ الخ۔ مختصر ابن حاجب ومنہاج وتحریر وغیرہ میں مذہب اشاعرہ پر اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ شکر منعم اگر عقلاً واجب ہو تو وہ کسی فائدہ کے سبب واجب ہوگا اور اگر بلا فائدہ واجب ہو تو عبث ہوگا اور عقل عبث کو واجب نہیں کرسکتی لہٰذا شکر منعم عقلاً فائدہ ہی کے سبب واجب ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ کا شکر میں کوئی فائدہ نہیں کیونکہ اس کے جملہ کمالات حاصل بالفعل ہیں اس کیلئے کوئی کمال منتظر نہیں وہ فائدہ کی تحصیل وحصول سے پاک ومنزہ و برتر وبالا ہے کیونکہ فائدہ جلب منفعت کو کہتے ہیں یا دفع مضرت کو اور اللہ تعالیٰ ان دونوں باتوں سے پاک ومنزہ ہے۔ اور شکر میں بندے کا بھی کوئی فائدہ نہیں کیونکہ شکر کی ادائیگی میں بندہ کو محنت ومشقت اٹھانی پڑتی ہے تو شکر نفس پر ایک مشقت ہے اور مشقت فائدہ کی صلاحیت نہیں رکھتی تو معلوم وثابت ہوا کہ شکر میں بندہ کا دنیا میں کوئی فائدہ نہیں اور بندہ کا آخرت میں بھی کوئی فائدہ نہیں کہ امر آخرت کے درک وادراک میں عقل قاصر ہے وہاں تک عقل کی رسائی نہیں کیونکہ امور آخرت ان امور غیبیہ سے ہیں جن کا ادراک عقل کے ذریعہ نہیں ہوسکتا تو معلوم وثابت ہوا کہ شکر میں بندہ کا آخرت میں بھی کوئی فائدہ نہیں تو جب شکر سے نہ تو اللہ تعالیٰ کا معاذ اللہ کوئی فائدہ ہے اور نہ ہی بندے کا کوئی فائدہ ہے تو شکر فعل عبث ہوگا اور فعل عبث عقلاً واجب نہیں ہوتا اور حضرت علام قدس سرہ کے ماضی مجہول استدل لانے میں اشاعرہ کی جانب سے جو دلیل پیش کی گئی ہے اس کے ضعف کی جانب اشارہ ہے اور ان کی صرف ایک دلیل کے ذکر کرنے میں اس بات کی جانب بھی اشارہ ہے کہ اشاعرہ نے جو اختیار کیا ہے وہ حضرت مصنف علام قدس سرہ کے نزدیک مختار نہیں۔

قولہ اقول بعد تسلیم الخ۔ یہاں سے حضرت علام قدس سرہ اشاعرہ کے استدلال مذکور کا جواب دے رہے ہیں اور تین طریقے سے اس استدلال کا رد کررہے ہیں اولاً یہ کہ جب اشاعرہ نے معتزلہ کے دعوی حسن وقبح واحکام کی

عقلیت کو تسلیم کرلیا ہے جیسا کہ تنزل کا مطلب یہی ہے کہ مد مقابل وخصم کے دعویٰ کو تسلیم کر کے جواب دیا جائے تو پھر اب اشاعرہ کا یہ کہنا کہ امور آخرت کے ادراک میں عقل کو کچھ مجال ودخل نہیں یہ مشکل ومعارض ہے کیونکہ اشاعرہ کے نزدیک صدق نافع کا حسن بدیہی ہے اس کا فاعل ان کے یہاں آخرت میں مثاب ہوگا تو پھر یہ کہنا کہ امر آخرت کے ادراک میں عقل کافی نہیں یہ ان کا قول درست نہیں۔

قولہ علیٰ انه الخ۔ یہ استدلال مذکور کا دوسرا رداوراس کا جواب ہے کہ معنیٰ تنزل سے ظاہر یہی ہے کہ اشاعرہ مطلق بعض احکام کے عقلاً واجب ہونے کو تسلیم کرتے ہیں اور صرف شکر منعم کے عقلاً واجب ہونے کا انکار کرتے ہیں اور انھوں نے عقلاً شکر منعم کے عدم وجوب پر جو دلیل پیش کی ہے اگر اسے صحیح تسلیم کرلیا جائے تو لازم آئیگا کہ کوئی بھی فعل عقلاً واجب نہ ہو کیونکہ اس سے نہ تو بندے کا کوئی فائدہ ہے اور نہ اللہ جل مجدہ کا کوئی فائدہ ہے معاذ اللہ اور جس فعل سے کوئی فائدہ نہ ہو وہ عبث ہے اور فعل عبث کے وجوب کا عقل حکم نہیں کرسکتی۔

قولہ مع ان المشقة لا تنفی الخ۔ استدلال مذکور کا یہ تیسرا رداوراس کا جواب ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ مستدل کا قول کہ شکر مشقت ہے یہ مسلم ہے لیکن ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ مشقت میں کچھ فائدہ نہیں مشقت نافیٔ فائدہ ہے کیونکہ جائز وممکن ہے کہ مشقت میں فوائد کثیرہ ہوں جیسے صحت اور تندرستی کا استمرار اعضائے ظاہرہ وباطنہ کی سلامتی، رزق کی زیادتی وغیرہ کہ انعامات الٰہیہ محنت ومشقت کی قدر ومقدار کے مطابق ہوا کرتے ہیں کہ جس فعل میں جتنی زیادہ مشقت اور محنت زیادہ ہے اتنا ہی زیادہ اس میں اجر وثواب بھی ہے مثلاً جاڑوں میں وضو کرنے میں نفس پر زیادہ مشقت ہے تو جاڑوں میں لوجہ اللہ وضو میں ثواب بھی زیادہ ہے اور ارشاد ربانی ہے والذین جاھدوا فینا الخ۔ مصنف علام قدس سرہ کے قول "مع ان المشقة لا تنفی الفائدة" پر سند ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جہاد (جو اعلاء کلمۃ اللہ کیلئے ہو) اس میں بڑی مشقتیں ہیں مگر اس کے فوائد بے شمار ہیں اور جہاد نفس صراط مستقیم کی ہدایت کے فائدہ کا موجب ومقتضی ہے تو مشقت نافیٔ فائدہ نہیں۔

قالوا انه یستلزم الامن من احتمال العقاب بترکه وکل ما کان کذلك فهو واجب وعورض اولا بانه تصرف فی ملك الغیر بغیر اذنه ویجاب بل بالاذن العقلی علی انه مثل الاستظلال والاستصباح وثانیاً بانه یشبه الاستهزاء وهو ضعیف فان المعتبر عند الله تعالیٰ الاخلاص وایضاً کیف یقال ان الشرع ورد بوجوب ما یشبه الاستهزاء فتدبر۔

ترجمہ مع توضیح

شکر منعم کے عقلاً واجب ہونے کے اثبات میں معتزلہ نے کہا کہ شکر منعم کے ترک سے جس عقاب وعذاب کا احتمال ہے اس عقاب سے شکر منعم امن کو مستلزم ہے اور ہر وہ شئی جو اس طرح کی ہو (یعنی اس کے ترک سے عقاب لازم آئے) وہ واجب ہے لہٰذا شکر منعم عقلاً واجب ہے اور معتزلہ کی اس دلیل مذکور پر دو طرح سے معارضہ قائم کیا گیا ہے اولاً بایں طور کہ شکر منعم ملک غیر (اللہ تعالیٰ) میں بغیر اجازت مالک کے تصرف کرنا ہے کیونکہ بندہ اپنی ساری قوتوں و سارے اموال وجائداد کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی ملک ہے اور ملک غیر میں بغیر اجازت کے تصرف حرام ہے لہٰذا شکر منعم حرام ہے تو اب اس صورت میں شکر کے سبب احتمال عقاب سے امن بھی نہ رہا۔ اور معارضہ کا جواب اس طرح دیا جاتا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ شکر منعم ملک غیر میں بغیر اجازت مالک کے تصرف کرنا ہے، نہیں بلکہ اجازت عقلی کے ساتھ تصرف کرنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام اعضاء وقویٰ وتمام نعمتوں کو محل نعمت اور ان کے مصارف میں صرف کرنے کیلئے بخشا ہی ہے تو شرعاً اگرچہ اجازت نہیں مگر عقلاً اجازت ہے۔ علاوہ ازیں یہ شکر وملک غیر میں تصرف دیوار یا درخت سے سایہ حاصل کرنے اور چراغ سے چراغ روشن کرنے کے مثل ہے کیونکہ عقل جانتی وپہچانتی ہے کہ صاحب دیوار وچراغ ودرخت سایہ حاصل کرنے وچراغ جلانے سے راضی ہیں کیونکہ ان افعال میں صاحب دیوار وچراغ کا کچھ ضرر ونقصان نہیں یہی اجازت عقلی واذن عقلی ہے۔ اور معتزلہ کی دلیل مذکور پر ثانیاً بایں طور معارضہ قائم کیا گیا ہے کہ شکر منعم استہزاء کے مشابہ ہے اور ہر وہ شئی جو استہزاء کے مشابہ ہو وہ حرام ہے لہٰذا شکر منعم حرام ہے اور اس معارضۂ ثانیہ کا پہلا جواب یہ ہے کہ معارضہ بالکل ضعیف وکمزور ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ قدس میں اخلاص وللّٰہیت معتبر ومقبول ہے اور دوسرا جواب یہ ہے کہ شکر استہزاء کے مشابہ کیسے ہوسکتا ہے اور کیسے کہا جاسکتا ہے کہ شرع مطہر اس کے وجوب سے متعلق وارد ہے جو استہزاء کے مشابہ ہے سو اس جواب میں تدبر وغور وخوض کرو۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ قالوا انه الخ۔ چونکہ معتزلہ کے نزدیک شکر منعم عقلاً واجب ہے اس لئے انھوں نے اشاعرہ کی دلیل کے اس مقدمہ پر کہ شکر منعم میں بندہ کا دنیا میں کوئی فائدہ نہیں معارضہ قائم کرتے ہوئے کہا کہ اشاعرہ کا یہ کہنا کہ شکر میں بندہ کا

کچھ فائدہ نہیں درست نہیں ہے اس لئے کہ فائدہ جس طرح جلب منفعت کو کہتے ہیں یونہی دفع مضرت کو بھی فائدہ کہا جاتا ہے اور دفع مضرت بھی فائدہ ہے اور آخرت میں ترک شکر سے عقاب کا احتمال ہے۔ اور شکر منعم کے ذریعہ احتمال عقاب سے امن حاصل ہوجاتا ہے اور جوشئی عقاب آخرت سے امن کا باعث ہو اور امن کو مستلزم ہو وہ عقلاً واجب ہے لہٰذا شکر منعم عقلاً واجب ہے کہ اتیان شکر میں دفع مضرت ہے جو فائدے کی ایک نوع ہے لہٰذا اشاعرہ کا یہ کہنا کہ شکر میں بندے کا کچھ فائدہ نہیں درست نہیں اور معتزلہ کے اس استدلال پر دو طریقے سے مختصر ابن حاجب اور تحریر وغیرہما میں معارضہ قائم کیا گیا ہے اولاً بایں طور کہ بندہ شکریہ کی ادائیگی میں جن اعضاء وقویٰ واموال وغیرہ کو استعمال کرے گا وہ سب مملوک الٰہی ہیں مملوک بندہ نہیں ہیں اور ادائیگی شکر میں ملک غیر ومملوک غیر (اللہ تعالیٰ شانہ) میں بغیر اجازت تصرف کرنا ہوگا اور بغیر اجازت مالک اس کی ملک ومملوک میں تصرف کرنا حرام ہے لہٰذا شکر کا بجالانا بھی حرام ہوگا اس معارضہ کا معتزلہ کی جانب سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ شکر کی بجا آوری میں ملک غیر میں مطلقاً بغیر اذن واجازت کے تصرف کرنا ہوگا نہیں ایسا نہیں کیونکہ قبل ورود شرع مطہر شکر کی بجا آوری میں اگرچہ اذن شرعی واجازت شرعیہ نہیں ہے لیکن اذن عقلی واجازت عقلیہ ضرور ہے لہٰذا شکر کی بجا آوری میں ملک غیر میں اذن عقلی واجازت عقلیہ کے ساتھ تصرف کرنا ہوگا جو جائز ودرست ہے کیونکہ معتزلہ کے نزدیک عقل رسول باطنی ہے۔

قولہ علیٰ انہ مثل الخ. معتزلہ کی جانب سے معارضہ مذکورہ کا یہ دوسرا جواب ہے کہ شکر کی بجا آوری میں اگرچہ ملک غیر میں بغیر اذن تصرف کرنا ہوگا لیکن یہ تصرف ممنوع نہیں بلکہ جائز ومباح ہے کیونکہ بلا اذن واجازت وہ تصرف جائز ہوتا ہے کہ جس میں مالک کا کوئی نقصان نہ ہو اور یہاں ایسا ہی ہے کہ مالک کا کوئی نقصان نہیں جیسے کہ کسی کی دیوار یا درخت کے سایہ میں، سایہ حاصل کرلینا یا کسی کے جلتے ہوئے چراغ سے چراغ روشن کرلینا اور جلا لینا ان امور میں مالک سے اذن واجازت کی حاجت نہیں ہوتی ہر عاقل جانتا ہے اور اس کی عقل پہچانتی ہے کہ اس میں نہ تو دیوار و درخت والے کا کوئی نقصان ہے اور نہ صاحب چراغ کا اس میں کوئی ضرر ہے اور وہ سب ان امور سے راضی ہیں تو گویا یہی اذن عقلی ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو اعضاء وقویٰ واموال وجائداد اس لئے بخشا ہی ہے کہ ان کو مصارف خیر میں صرف کیا جائے اور اس کا اس میں کچھ نقصان وضرر نہیں لہٰذا شکر عقلاً جائز ودرست ہوا۔

قولہ وثانیاً بانہ الخ. یہ حضرت علام کے قول ماسبق میں جو عورض اولاً ہے اسی اولاً پر معطوف ہے یعنی معتزلہ

کی دلیل مذکور پر دوسرا معارضہ بایں طور قائم کیا گیا ہے کہ شکر منعم استہزاء کے مشابہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں بے شمار غیر متناہی ہیں ارشاد ربانی ہے "وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها" اور بندہ کو جو نعمتیں ملی ہیں وہ اقل قلیل ہیں پانی کے ایک قطرہ اور روٹی کے ایک لقمہ اور ایک ٹکڑا کے برابر ومساوی بھی نہیں تو جس طرح سے کوئی بڑا بادشاہ کسی غریب، فقیر کو روٹی کا ایک ٹکڑا دیدے اور غریب وفقیر یوں بیان کرے کہ فلاں بادشاہ نے مجھے روٹی کا ایک ٹکڑا عنایت کیا ہے یہ بادشاہ کی شان میں استہزاء ہے اسی طرح بندوں کا کہنا اور شکر بجالانا کہ مولیٰ تعالیٰ نے مجھے یہ نعمتیں دی ہیں یہ رب تعالیٰ کی بارگاہ میں استہزاء ہے اور استہزاء حرام ہے لہٰذا شکر منعم بھی حرام ہے معتزلہ کی جانب سے اس معارضۂ ثانیہ کا پہلا جواب یہ ہے کہ یہ تمہارا معارضہ بالکل کمزور وضعیف ہے کیونکہ شکر اگرچہ مشابہ استہزاء ہے لیکن ہر مشابہ استہزاء حرام نہیں اس لئے کہ مولیٰ تعالیٰ کی بارگاہ قدس میں خلوص واخلاص معتبر ومحمود ومقبول ہے تو جو شکر اخلاص وللٰہیت کے ساتھ بندہ بجالائے گا وہ عنداللہ محمود ہوگا اور بندہ اس پر آخرت میں مثاب ہوگا۔

قولہ وایضاً کیف الخ. معارضۂ ثانیہ کا معتزلہ کی جانب سے یہ دوسرا جواب ہے کہ شکر بندہ کو استہزاء کے مشابہ کہنا درست نہیں کیونکہ شکر شرعاً مامور بہ ہے ارشاد ربانی ہے واشکر والی واقیموا الصلوٰة وآتوا الزکوٰة وغیرہا من الاوامر اور جو شرعاً مامور بہ ہو وہ استہزاء کے کیسے مشابہ ہوسکتا ہے اور یہ کہنا کیسے درست ہوسکتا ہے کہ شرع مطہر اس شئی (شکر) کے وجوب سے متعلق وارد ہے جو استہزاء کے مشابہ ہے اس لئے کہ مشابہ استہزاء قبیح ہے اور قبیح واجب نہیں ہوسکتا لہٰذا ثابت ہوا کہ شکر منعم استہزاء کے مشابہ نہیں۔

قولہ فتدبر. حضرت علام قدس سرہ کے اس ارشاد میں کلام ومقام کی دقت وصعوبت کی جانب اشارہ ہے۔

اقول. حق وصواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بندوں پر بے شمار نعمتیں ہیں وہ نعمتیں فی نفسہ بہت زیادہ ہیں اگرچہ اللہ تعالیٰ کی ملک ومملوک کی جانب نسبت واضافت کرتے ہوئے بہت قلیل ہیں لیکن نفس الامر میں بہت زیادہ ہیں لہٰذا مالک جب کسی فقیر ومحتاج کو اتنی نعمتیں بخش دے جو فقیر ومحتاج کی حاجت کیلئے کافی بلکہ فاضل ہو تو وہ نعمتیں بہت زیادہ ہیں اگرچہ وہ نعمتیں مالک کی ملک ومملوک کی جانب نسبت واضافت کرنے کے اعتبار سے قلیل ہیں لہٰذا شکر منعم استہزاء کے مشابہ نہیں۔ وهو تعالیٰ اعلم

مسئلة لا خلاف فی ان الحکم وان کان فی کل فعل قدیماً لکن یجوز ان لا یعلم

قبل البعثة بعض منه بخصوصه اما عند المعتزلة فلانه وان كان ذاتيا لكن منه مالا يدرك بالعقل علة الحسن والقبح فيه واما عند غيرهم فلان الموجب وان كان الكلام النفسی القديم لكن ربما كان ظهوره بالتعلق وهو حادث بحدوث البعثة فلا حكم مشخص قبلها فلا حرج عندنا واما الخلاف المنقول بين اهل السنة ان اصل الافعال الاباحة كما هو مختار اكثر الحنفية والشافعية او الحظر كما ذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام الاباحة فی الاموال والحظر فی الانفس فقيل ان ذلك بعد الشرع بالادلة السمعية ای دلت علی ان مالم يقم فيه دليل التحريم ماذون فيه او ممنوع عنه وفيه مافيه۔

ترجمہ مع توضیح

اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ حکم اگرچہ ہر فعل میں قدیم ہے لیکن جائز وممکن ہے کہ بعض مخصوص احکام بعثت رسول سے قبل معلوم نہ ہوں لیکن بعض احکام کا عدم علم معتزلہ کے نزدیک تو اس لئے ہے کہ حکم اگرچہ ان کے نزدیک ذاتی ہے لیکن بعض احکام ایسے ہیں کہ جن کے حسن وقبح کی علت عقل کے ذریعہ مدرک نہیں ہوسکتی اور بعض احکام کا عدم علم غیر معتزلہ کے نزدیک اس لئے ہے کہ موجب حکم اگرچہ کلام نفسی قدیم ہے لیکن بسااوقات حکم کا ظہور کلام نفسی قدیم کے تعلق سے ہوتا ہے اور بعثت رسول کے حادث ہونے کی وجہ سے تعلق حادث ہے لہذا بعثت سے قبل کوئی حکم مشخص ومعین نہیں۔ تو ہم اہل نت وجماعت کے نزدیک اس کے فعل وترک میں کوئی حرج بھی نہیں (کیونکہ ہمارے نزدیک عقل حاکم نہیں) اور رہا وہ اختلاف جو اہل سنت وجماعت کے مابین منقول ہے کہ اصل افعال احکام میں اباحت ہے جیسا کہ یہ اکثر حنفیہ وشافعیہ کا مختار ہے یا اصل افعال میں حظر ومنع ہے چنانچہ یہ اکثر احناف وشوافع کے اغیار کا مذہب ہے۔ اور صدر الاسلام نے فرمایا کہ اصل افعال اموال میں اباحت ہے اور انفس وذوات میں اصل افعال حظر ومنع ہے سو کہا گیا ہے کہ یہ اختلاف شرع مطہر کے ورود کے بعد ادلۂ سمعیہ کی وجہ سے ہے یعنی جن افعال کے ترک وفعل کے سلسلہ میں دلیل تحریم قائم نہیں ہے وہ افعال ماذون فیہ ہیں یا وہ افعال ممنوع ہیں اور ان کا ترک واجب ہے اور اس میں وہ ہے جو ہے یعنی اس میں بھی اختلاف ہے۔

تحقیقات وتنقیحات

قوله لا خلاف فی ان الحكم الخ۔ یعنی اہل سنت وجماعت ومعتزلہ کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ بعض مخصوص احکام بعثت رسول سے قبل معلوم ہوں خواہ بالکل کوئی حکم معلوم نہ ہو چنانچہ یہ اشاعرہ وجمہور حنفیہ کا مسلک ہے یا صرف بعض احکام معلوم نہ ہوں چنانچہ یہ معتزلہ وبعض حنفیہ کا مسلک ہے حاصل یہ کہ بعض احکام کے عدم علم میں اشاعرہ ومعتزلہ کے درمیان اتفاق ہے اور اہل سنت کے نزدیک حکم قدیم ہے اس لئے کہ حکم ان کے یہاں اس خطاب الٰہی ازلی قدیم کو کہتے ہیں جو مکلفین کے افعال سے اقتضاء یا تخییراً متعلق ہو اور معتزلہ کے نزدیک حکم حادث ہے کیونکہ ان کے یہاں حکم وجوب وحرمت وغیرہما کو کہتے ہیں اور یہ امور وجوب وحرمت وغیرہما ارادۂ بندہ سے علل حادثہ سے معتزلہ کے نزدیک معلل ہیں تو حکم ان کے وہاں حادث ہے اور اہل سنت کے نزدیک احکام کا ثبوت صرف شرع مطہر سے ہے عقل حاکم نہیں اور معتزلہ عقل انسانی کو حاکم جانتے ہیں یہی وجہ ہے کہ اہل سنت کے نزدیک نزول شرع مطہر سے قبل کوئی انسان مکلف نہیں اور معتزلہ کے نزدیک چونکہ عقل حاکم ہے اس لئے ہر عاقل بسبب عقل مکلف ہے لیکن فریقین اہل سنت ومعتزلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ جائز وممکن ہے کہ بعثت رسول سے پہلے بعض مخصوص احکام معلوم نہ ہوں۔

قوله اما عند المعتزلة الخ. یعنی معتزلہ کے نزدیک بعض احکام کے عدم علم کی یہ وجہ ہے کہ حکم اگرچہ ذاتی ہے شرع پر موقوف نہیں ہے لیکن بعض احکام کے حسن وقبح کی علت عقل سے مدرک نہیں ہوتی جیسے آخری رمضان کے روزے کا حسن اور اول شوال کے روزے کا قبح ان دونوں کے حسن وقبح کا ادراک نزول شرع سے قبل بذریعۂ عقل نہیں ہوتا اور نہیں ہوسکتا اس لئے جائز وممکن ہے کہ بعض مخصوص احکام بعثت رسول سے قبل معلوم نہ ہوں اور بعض احکام کے عدم علم کی وجہ معتزلہ کے اغیار کے یہاں یہ ہے کہ موجب ومقتضی احکام اگرچہ کلام نفسی قدیم ہے لیکن بسااوقات احکام کا ظہور کلام نفسی کے افعال سے تعلق پر موقوف ہوتا ہے اور تعلق خود بعثت رسول پر موقوف ہے اور بعثت کے حدوث کی وجہ سے تعلق حادث ہے لہذا بعثت رسول سے قبل کوئی معہود ومعین حکم نہیں اور جب کوئی مشخص ومعین حکم نہیں تو بعثت سے قبل ہمارے (اہلسنت) نزدیک ان افعال کے ترک وفعل میں کوئی حرج وخرابی بھی نہیں اس لئے ہمارے یہاں ان پہاڑوں کے باشندے جن تک کوئی دعوت وتبلیغ نہیں پہنچی ہے اور نہیں پہنچ سکی ہے وہ احکام کے مکلف نہیں اور معتزلہ کے نزدیک ایسی پہاڑیوں کے ایسے مذکورہ باشندے بھی مکلف بالاحکام ہیں۔

قولہ واماالخلاف الخ. اوراہل سنت کے مابین یہ اختلاف منقول ومروی ہے کہ اصل اشیاء واصل افعال احکام میں اباحت وحلت وجواز ہے یا اصل اشیاء میں منع وحرمت وعدم جواز ہے تو اس کی توجیہ میں بعض کتابوں مثلاً شرح منہاج میں یہ کہا گیا اور بیان کیا گیا ہے کہ یہ اختلاف شرع مطہر کے نزول کے بعد ہے شرع مطہر کے نزول سے قبل نہیں۔

چنانچہ اکثر احناف وشوافع کا مختار یہ ہے کہ جن افعال کی تحریم وحرمت پر ادلۂ سمعیہ وشرعیہ قائم ہوئیں وہ حرام ہیں اور جن امور وافعال کی تحریم وحرمت پر کوئی دلیل شرعی قائم نہیں وہ جائز ومباح ہیں اور امام برہان الدین فرغانی صاحب ہدایہ وحضرت سیدنا ابومنصور ماتریدی وعامۂ محدثین کرام کا اس بارے میں یہ مذہب ہے کہ جن امور وافعال کی تحریم وحرمت پر کوئی دلیل قائم نہیں وہ بھی ممنوع وحرام ہیں۔ اور صدر الاسلام نے تفصیل کیا ہے کہ وہ امور وافعال جن کا تعلق اموال کے ساتھ ہے مثلاً خرید وفروخت وہبہ واجارہ وغیرہ ان میں اصل افعال اباحت وحلت وجواز ہے اور جن کا تعلق ذوات ونفوس کے ساتھ ہے تو ایسے امور وافعال میں اصل افعال منع وحرمت وعدم جواز ہے جیسے قتل نفس، قتل عضو اور وطی وغیرہ اور حضرت علام قدس سرہ کا قول "فقیل" ان کے قول "اما الخلاف المنقول الخ" کی خبر ہے اور یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال کی تقریر یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ اشاعرہ کے یہاں ورود شرع سے قبل کوئی حکم نہیں تو ان کی طرف سے یہ کہنا کیسے درست وصحیح ہوگا کہ اصل افعال اباحت وحلت وجواز ہے یا منع وحرمت وعدم جواز ہے کیونکہ اباحت وحرمت حکم ہیں اور قبل شرع کوئی حکم نہیں اور حاصل جواب یہ ہے کہ یہ اختلاف مذکور ورود شرع کے بعد ادلۂ سمعیہ وشرعیہ کی وجہ سے واقع ہوا ہے ورود ونزول شرع مطہر سے قبل نہیں۔

قولہ وفیہ مافیہ. اس میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ اصولیوں کے کلام سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ یہ اختلاف قبل شرع میں ہے اور قبل بعثت رسول میں ہے یہی وجہ ہے کہ اباحت اصلیہ کے رفع اور اس کے اٹھا لینے کو نسخ نہیں کہا جاتا ہے کیونکہ اباحت اصلیہ سے متعلق خطاب شرع نہیں۔ فافهم وتفكر.

واما المعتزلة فقسموا الافعال الاختيارية وهى التى يمكن البقاء والتعيش بدونها كاكل الفاكهة مثلاً الىٰ ما يدرك فيه جهة محسنة او مقبحة فينقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة والىٰ ماليس كذلك ولهم فيه قبل الشرع ثلثة اقوال الاباحة تحصيلاً لحكمة الخلق دفعاً للعبث وربما يمنع الاستلزام والحظر لئلا يلزم التصرف فى ملك الغير بغير اذنه وقد مر ولا يرد عليهما انه كيف يقال بالاباحة والحظر العقليين وقد فرض ان لا حكم له فيه لان

الفرض ان لا علم بعلة الحكم تفصيلا ولا ينافى ذلك العلم اجمالا اقول يرد عليهما انه يلزم جواز اتصاف فعل بحكمين متضادين فى نفس الامر ولا ينفع الاجمال والتفصيل لان اختلاف العلة لا يرفع التناقض فتأمل.

ترجمہ مع توضیح

اور لیکن معتزلہ تو انھوں نے افعال اختیاریہ (اور افعال اختیاریہ وہ افعال ہیں جن کے بغیر تعیش وبقاء ممکن ہو مثلاً میوہ کھانا) کو دو قسموں کی جانب منقسم کیا ہے ایک تو وہ افعال اختیاریہ کہ جن میں حسن قبح کی جہت موجبہ مدرک ومعلوم ہو سو یہ افعال اقسام خمسہ مشہورہ واجب، مندوب، مباح، حرام، مکروہ کی جانب منقسم ہیں دوسرے وہ افعال جو ایسے نہیں ہیں یعنی وہ افعال اختیاریہ کہ جن میں ان کے حسن وقبح کی علت موجبہ وجہت موجبہ معلوم ومدرک نہ ہوں اور ورود شرع سے قبل ان افعال کے سلسلے میں معتزلہ کے تین قول ہیں۔ قول اول اباحت ہے حکمت خلق وتخلیق کو حاصل کرنے اور عبث کو دفع کرنے کی وجہ سے اور بسا اوقات عبث کے لزوم کا انکار کیا جاتا ہے۔ اور قول ثانی حظر ومنع ہے تاکہ ملک غیر میں بغیر اذن مالک تصرف کرنا لازم نہ آئے اور بلاشبہ اس کا جواب شکر منعم کی بحث میں گزر چکا اور ان دونوں قولوں پر یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ اباحت وحظر ومنع عقلی کا قول کیسے کیا جا سکتا ہے ان افعال اختیاریہ کے بارے میں کہ جن میں عقلاً کوئی حکم نہ ہونے کو تسلیم کیا جا چکا ہے کیونکہ فرض یہ ہے کہ حکم کی علت کا تفصیلی علم نہیں ہے اور وہ علم اجمالی کے منافی نہیں میں کہتا ہوں کہ ان دونوں مذکورہ قولوں پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ نفس الامر میں دو متضاد حکموں سے فعل واحد کے اتصاف کا جواز لازم آئے گا اور اس اعتراض کے جواب میں اجمال وتفصیل کا فرق مفید نہ ہوگا کیونکہ علت اجمالی وتفصیلی کا اختلاف تناقض نہیں اٹھا سکتا پس تم غور وفکر کرو۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ واما المعتزلة الخ. یعنی معتزلہ نے افعال اختیاریہ کی دو قسمیں کیا ہے ایک تو وہ افعال اختیاریہ جن کے حسن وقبح کی علت موجبہ ہمیشہ معلوم ہو دوسرے وہ افعال جن کے حسن وقبح کی علت معلوم ومدرک نہ ہو اور حضرت علام قدس سرہ کے افعال اختیاریہ کی تفسیر کرنے میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ یہاں افعال اختیاریہ کا معنی مشہور مراد نہیں اس لئے جو فاعل کے اختیار وارادہ سے صادر ہوں وہ فعل اختیاری کہلاتے ہیں۔ یہ فعل اختیاری فعل اضطراری کا مقابل ہے بلکہ یہاں افعال اختیاریہ سے مراد وہ افعال ہیں جن کے بغیر زندگی کی بقاء وتعیش ممکن ہو مثلاً میوے جات

کھانا ان علاقوں یا ان ممالک، مقامات میں جہاں کے باشندوں کی زندگی کی بقاء اوران کا تعیش میوہ جات کے کھانے پر موقوف نہیں۔ اور وہ افعال اختیار یہ جن کے حسن وقبح کی علت موجبہ معلوم ہو وہ افعال اقسام خمسہ مشہورہ سے خالی نہیں ہوں گے۔ دلیل حصر یہ ہے کہ وہ افعال یا توان کے طرفین یعنی فعل وترک میں سے کوئی ایک پہلو قبح پر مشتمل ہوگا یا نہیں اب اگر شق اول پر جانب فعل قبح پر مشتمل ہے تو وہ حرام ہے اور اگر ترک فعل قبح پر مشتمل ہے تو وہ واجب ہے اور شق ثانی پر اب اگر طرفین (فعل وترک) میں سے کوئی ایک جانب حسن پر مشتمل ہے یا مشتمل نہیں ہے تقدیر اول پر یا تو فعل حسن پر مشتمل ہے تو وہ مندوب ومستحب ہے اور اگر ترک فعل حسن پر مشتمل ہے تو وہ مکروہ ہے اور تقدیر ثانی کہ طرفین میں سے کوئی ایک جانب بھی حسن پر مشتمل نہ ہو تو وہ مباح ہے۔ اور اگر افعال اختیار یہ ایسے ہیں کہ ان کے حسن وقبح کی علت معلوم ومدرک نہیں ہے تو اس سلسلہ میں معتزلہ کے ایسے افعال کے بارے میں ورود شرع سے قبل تین اقوال ہیں۔ قول اول اباحت وجواز وعدم حرج کا ہے یہ نظریہ بصرہ کے معتزلیوں کا ہے اور یہی بہت سے شوافع اور اکثر احناف کا بھی قول ونظریہ ہے کما فی بعض الشروح۔ ان حضرات کے قول اباحت کی وجہ یہ ہے کہ اگر اشیاء وافعال مباح نہ ہوں تو حکمت خلق وفائدۂ خلق فوت ہو جائے گا کیونکہ ان کی تخلیق وخلق سے مقصود بندوں کا انتفاع حاصل کرنا ہے اور جب حکمت تخلیق فوت ہو جائے گی تو ان اشیاء کا پیدا کرنا عبث ہو جائے گا اور چونکہ اباحت تحصیل حکمت کیلئے ہے اور تحصیل حکمت دفع عبث کیلئے ہے لہٰذا حضرت علام کا قول ''تحصیلا'' ان کے قول ''الاباحة'' کا مفعول لہ ہے اور ان کا قول ''دفعاً'' ان کے قول ''تحصیلاً'' کا مفعول لہ ہے۔ فافہم

قـولہ وربما یمنع الاستلزام۔ یعنی عدم اباحت وعبث میں ملازمہ واستلزام تسلیم نہیں کہ اشیاء وافعال کو اگر مباح نہ تسلیم کیا جائے تو عبث لازم آئے گا کیونکہ جب ان کی خلق وتخلیق میں کوئی حکمت نہ ہوگی تو اس سے عبث لازم آئیگا جو درست نہیں لہٰذا ضروری ہے کہ اشیاء وافعال مباح ہوں۔ اس استلزام ولزوم پر کبھی منع وارد کیا جاتا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ اشیاء وافعال اگر مباح نہ ہوں تو عبث لازم آئیگا کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اشیاء کو اس لئے پیدا فرمایا ہو کہ بندہ انھیں دیکھ کر للچائے اور مشتہی وخواہش مند ہو اور پھر اپنی خواہشات نفسانی کو روکے اور صبر کرے جس پر بندہ اجر وثواب کا مستحق ہوگا لہٰذا عدم اباحت سے عبث وبے فائدہ ہونا لازم نہیں آئیگا۔ کذلک فی المنهية۔

قـولـہ والحظر لئلا یلزم الخ۔ یعنی وہ اشیاء وافعال جن کی علت حسن وقبح معلوم نہ ہو ان کے بارے میں معتزلہ کا قول ثانی حرمت ومنع کا ہے یہ نظریہ بغداد معلّی کے معتزلیوں کا ہے اور بعض احناف وشوافع کا ہے کـمـا فـی بعض

الکتب۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ اصل اشیاء میں حرمت ہے کیونکہ جن افعال کے حسن وقبح کی علت معلوم نہیں ان کی بجا آوری میں ان کے کرنے میں اعضاء وقویٰ کا استعمال لازم آئے گا جو مملوک خدا وملک خدا ہیں اس سے ملک غیر (اللہ تعالیٰ) ومملوک غیر میں تصرف لازم آئیگا اور ملک غیر میں تصرف ناجائز وممنوع ہے لہٰذا اصل اشیاء میں حرمت وعدم جواز وحظر ومنع ہے۔

قـولـہ وقد مرّ۔ یعنی شکر منعم کی بحث میں اس شبہ کا ازالہ اور اس کا جواب گزر چکا ہے کہ ملک غیر میں تصرف کے جواز کیلئے اذن عقلی واجازت عقلیہ کافی ہے اور نیز ملک غیر میں بغیر اذن کے وہ تصرف جائز ہوتا ہے کہ جس تصرف میں غیر کا کوئی ضرر ونقصان نہ ہو مثلاً کسی غیر کی دیوار یا درخت وغیرہ سے سایہ حاصل کرنا یا کسی روشن چراغ سے کوئی دوسرا چراغ روشن کرنا اس سے متعلق کلام شکر منعم کے مسئلہ میں گذر چکا ہے۔ فتفکر وتدبر فیه۔

قـولـہ ولا ینافی ذلك العلم اجمالاً۔ کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ شئی کا علم وادراک تفصیلاً تو نہیں ہوتا لیکن اس شئی کا ادراک وعلم اجمالاً ہوتا ہے۔ مثلاً شکل اول کے نتیجہ کا علم اس کے کبریٰ کی جانب نسبت کرتے ہوئے اجمالاً تو ہوتا ہے اور اس کا علم تفصیلی نہیں ہوتا اس لئے کہ ہمارے قول العالم متغیر وكل متغير حادث کا نتیجہ یعنی العالم حادث کا علم کل متغیر حادث کے ضمن میں اجمالاً معلوم ہوتا ہے کیونکہ کل متغیر حادث ہمارے قول العالم حادث پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے کہ عالم متغیر کے افراد سے ہے۔

قـولـہ اقول الخ۔ یہاں سے حضرت علام قدس سرہ معتزلہ کے قول اباحت وحظر پر اعتراض کر رہے ہیں کہ ان دونوں صورتوں میں فعل واحد کے اتصاف کا جواز دو متضاد احکام سے نفس الامر میں لازم آئیگا جو اجتماع نقیضین کے قبیل سے ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ نفس الامر میں وجوب ہو اور معتزلہ نے اباحت یا حظر ومنع کا قول کیا ہو تو فعل واحد میں وجوب کے ساتھ اباحت یا حظر کا اجتماع لازم آئیگا جو دونوں متضاد ہیں اور یہ اجتماع نقیضین کو مستلزم ہے جو باطل ومحال ہے اور اجمال وتفصیل کا فرق کرتے ہوئے جو جواب ابھی گذرا ہے وہ اجمال وتفصیل یہاں مفید ونافع نہیں کیونکہ معرفت حکم کی علت میں اجمال وتفصیل ہے نہ کہ محل حکم جو فعل ہے اس میں اجمال وتفصیل ہے لہٰذا معروض نقیضین ومعروض متضادین شئی واحد وفعل واحد ہے جو درست نہیں تو اجمال وتفصیل کا تفاوت مفید نہ ہوگا۔

قـولـہ فتأمل۔ اس میں اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ اعتراض مذکور کا مبنیٰ ومدار حظر واباحت کا قول کرنے والوں کے زعم پر ہے علاوہ ازیں اباحت بمعنیٰ عدم حرج فی الفعل اور وجوب میں تضاد نہیں جیسا کہ اباحت بمعنیٰ عدم الحرج فی

الفعل وجوب میں پائی جاتی ہے۔فافھم وتفکر۔

والثالث التوقف لان ثمه حکما معینا من الخمسة ولا یدری ایھا واقع اقول ھذا یقتضی الوقف فی الخصوصیة ولا ینافی ذلك العلم الاجمالی فتدبر۔

ترجمہ مع توضیح

قول ثالث معتزلہ کا توقف ہے کیونکہ ان افعال واشیاء میں احکام خمسہ سے کوئی حکم مخصوص ومعین ہے اور معلوم نہیں ہے کہ احکام خمسہ سے کون سا حکم واقع ہے تو ایسی صورت میں توقف ہی اولیٰ ہے تو توقف ہی کرنا چاہئے میں کہتا ہوں کہ یہ عدم علم حکم مخصوص کے بارے میں توقف کا مقتضی ہے اور وہ علم اجمالی کے منافی نہیں ہے پس تم غور کرو۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ والثالث الخ۔ یعنی وہ افعال واشیاء کہ جن کے حسن وقبح کی علت موجبہ معلوم نہ ہو ان کے بارے میں معتزلہ کا قول ثالث توقف کا ہے کہ ہمیں کسی حکم مخصوص کا علم نہیں کیونکہ ان افعال میں کوئی نہ کوئی حکم من جانب اللہ احکام خمسہ وجوب وحرمت وغیرہما سے ضرور ہے لیکن ہمیں اس کا علم نہیں لہٰذا توقف ہی راجح ہے تو اصل اشیاء میں توقف ہے اور توقف بہت سے اہل سنت کا بھی مسلک ہے کما فی کشف المبہم وھو تعالیٰ اعلم۔ حضرت علام قدس سرہ قول بالتوقف پر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ افعال مذکورہ میں احکام خمسہ سے کسی نہ کسی حکم معین کا ہونا اور اس بات کا علم نہ ہونا کہ احکام خمسہ سے کون سا حکم واقع ہے یہ چاہتا ہے کہ ہر فعل کے حکم مخصوص کے بارے میں توقف کیا جائے اس بات کا مقتضی نہیں کہ کسی امر کلی وقاعدۂ کلیہ سے کسی حکم کا علم اجمالی بھی نہ ہو لہٰذا قاعدۂ کلیہ مجملہ سے فعل کے حکم کا علم اجمالی ہوسکتا ہے لہٰذا معتزلہ کا مطلق توقف کا قول کرنا درست نہیں۔

قولہ فتدبر۔ اس میں اعتراض مذکور کے جواب کی جانب اشارہ ہے کہ قائلینِ توقف کی توقف سے مراد یہ ہے کہ فعل مخصوص میں جہت مخصوصہ کے ذریعہ حکم مخصوص کا علم نہیں نہ یہ کہ نفس حکم کا علم نہیں انھیں نفس حکم کا علم تو ہے لیکن حکم مخصوص کا علم جہت مخصوصہ کے ساتھ نہیں فافھم۔

تنبیہ الحنفیة قسمواالفعل الی ما ھو حسن لنفسہٖ لا یقبل السقوط کالایمان او یقبل کالصلوٰة منعت فی الاوقات المکروھة والی ما لغیرہ ملحق بالاول وھو فیما لا اختیار للعبد

فیه کالزکوٰة والصوم والحج شرعت نظراالی الحاجة والنفس والبیت او غیر ملحق کالجھاد والحد وصلوٰة الجنازة فانھا بواسطة الکفر والمعصیة واسلام المیت وھکذا اقسام القبح الامر المطلق مجرداً عن القرینة ھل للحسن لنفسه لا یقبل السقوط کما اختارہ شمس الائمة او لغیرہ کما فی البدیع لثبوت الحسن فی المامور به اقتضاءً فیثبت الادنیٰ۔

ترجمہ مع توضیح

یہ تنبیہ ہے حنفیہ نے بالاستقراء فعل کو حسن لنفسہ اور حسن لغیرہ کی طرف تقسیم کیا ہے جو اول (یعنی حسن لنفسہ) کے ساتھ ملحق ہے اور اس حسن لغیرہ کی جانب جو اول کے ساتھ ملحق نہیں۔اور حسن لنفسہ کو دو قسموں کی طرف تقسیم کیا ہے ایک تو وہ حسن لنفسہ کہ جس کا حسن مکلّف سے قابل سقوط نہیں جیسے ایمان اور دوسرا وہ حسن لنفسہ کہ جس کا حسن مکلّف سے قابل سقوط ہے جیسے کہ نماز کہ اوقات مکروہہ میں ممنوع ہے اور وہ جو اول کے ساتھ ملحق ہے وہ اس میں ہے کہ جسمیں بندہ کو کچھ اختیار نہیں جیسے زکوٰۃ وروزہ وحج کہ حاجت فقیر ونفس بندہ وبیت اللہ شریف کی جانب نظر کرتے ہوئے مشروع ہوئے ہیں۔اور وہ جو اول کے ساتھ غیر ملحق ہے جیسے جہاد وحد ونماز جنازہ کہ یہ تینوں کفر ومعصیت واسلام میت کے واسطے سے حسن ہوئے ہیں اور ایسے ہی قبح کے بھی اقسام ہیں وہ فعل امر جو قرینہ سے خالی ہو کیا یہ امر اس حسن لنفسہ کیلئے ہے جو قابل سقوط نہیں ہے چنانچہ امام شمس الائمہ حلوانی نے اسے اختیار کیا ہے یا یہ امر مذکور حسن لغیرہ کیلئے ہے جیسا کہ بدیع کتاب میں ہے مامور بہ میں اقتضاء حسن کے ثبوت کی وجہ سے، لہٰذا ادنیٰ جو حسن لغیرہ ہے وہی ثابت ہوگا۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ الحنفیة قسمواالخ۔ یعنی حضرات حنفیہ نے افعال کے حسن وقبح لذاتہٖ ولغیرہٖ سے متصف ہونے کو ثابت کرنے کے بعد پھر افعال کو بالاستقراء حسن لنفسہ وحسن لغیرہ اور قبیح لذاتہ وقبیح لغیرہ کی جانب تقسیم کیا ہے اور حسن لنفسہ کو دو قسموں میں منحصر کیا ہے ایک تو وہ حسن لنفسہٖ ہے جو کبھی کسی حال میں اس کا حسن ذاتی مکلّف سے ساقط نہیں ہوسکتا جیسے ایمان باللہ اور تصدیق قلبی کہ اس کا حسن ذاتی ہے کبھی مکلّف سے ساقط نہیں ہوتا حتی کہ حالت اکراہ میں بھی اس کا سقوط نہیں ہوتا۔دوسرا وہ حسن لنفسہ کہ کبھی مکلّف سے اس کا حسن ساقط ہوجاتا ہے جیسے کہ نماز کہ اوقات مکروہہ طلوع شمس وغروب شمس ونصف النہار کے وقت مکروہ وممنوع ہے اور ان اوقات ممنوعہ میں اس کا حسن ساقط ہوگیا ہے یا حالت حیض

ونفاس میں نماز اجماعاً ساقط ہوجاتی ہے"وفی المنهية ويسقط بالحيض والنفاس اجماعاً "اور حضرات حنفیہ نے حسن لغیرہ کی بھی دو قسمیں کیا ہے ایک تو وہ حسن لغیرہ جو حسن لنفسہ کے ساتھ ملحق ہے اور یہ حسن لنفسہ کے ساتھ ملحق ہونے والا اس غیر وواسطہ میں ہے جو بندہ کی قدرت واختیار میں نہیں ہے اور اس وقت یہ غیر فعل اختیاری نہیں ہو سکتا اور صلاحیت نہیں رکھتا کہ حسن سے متصف ہو سکے لہٰذا فعل میں حسن کے ثبوت کیلئے واسطہ سفیر محض ہوگا جیسے زکوٰۃ وروزہ وحج میں کہ زکوٰۃ حاجت فقیر کو دفع کرنے کیلئے مشروع ہوئی ہے اور روزہ کسر شہوت نفس وقہر نفس کی وجہ سے مشروع ہوا ہے اور حج کی مشروعیت خانۂ کعبہ بیت اللہ شریف کے شرف اور اس کی عظمت کی وجہ سے ہے اور ان سب اشیاء حاجت فقیر وشہوت وعظمت بیت اللہ شریف میں بندوں کو کچھ اختیار ودخل نہیں۔

قوله او غير ملحق الخ. یہ حضرت علام قدس سرہ کے قول ملحق بالاول پر معطوف ہے یعنی دوسرا وہ حسن لغیرہ ہے جو اول یعنی حسن لنفسہ کے ساتھ ملحق نہیں کہ اس میں غیر وواسطہ بندوں کے اختیار میں ہوتا ہے اور غیر واسطہ فی العروض ہوتا ہے جیسے جہاد وحدود ونماز جنازہ کہ جہاد اعلاء کلمۃ اللہ ودفع کفر وشرک کی وجہ سے فرض ہے اور معصیت وجرائم کو روکنے کیلئے حدود کے قیام کا حکم ہے اور اسلام میت کی تعظیم کی وجہ سے نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے اور یہ سب کفر ومعاصی واسلام تینوں بندوں کے اختیار میں ہیں۔

قوله هكذا اقسام القبح. یعنی حسن کے اقسام کی طرح اقسام قبح بھی ہیں ایک قبیح لنفسہ وہ ہے جو کبھی اس کا قبح مکلف سے ساقط نہیں ہوتا جیسے کفر وشرک وزنا دوسرا قبیح لغیرہ وہ ہے کہ کبھی مکلف سے اس کا قبح ساقط ہوجاتا ہے جیسے اکل میتہ (مردار کا کھانا) کہ بھوک کی شدت کی حالت میں اس کا قبح ساقط ہوجاتا ہے اور اباحت کی منزل میں ہوجاتا ہے تیسرا وہ قبیح لغیرہ جو اول یعنی قبیح لنفسہ وقبیح لذاتہ کے ساتھ ملحق ہے جیسے غصب کہ حق غیر کے تعلق کی وجہ سے حرام ہے اور یہ واسطہ ساقط الاعتبار ہے تو غصب حرام وقبیح بالذات ہوگیا هكذا فی بعض الكتب. اور چوتھا وہ قبیح لغیرہ ہے جو اول یعنی قبیح لذاتہ کے ساتھ ملحق نہیں جیسے اذان جمعہ کے وقت بیع کرنا کہ یہ مفضی ومؤدی ہے کہ نماز جمعہ فوت ہوجائے اس لئے عند الاذان بیع ممنوع ومکروہ وقبیح ہے اور جیسے یوم العید میں روزہ رکھنا یہ اس وجہ سے قبیح ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض کرنا ہوگا اور ضیافت الٰہی سے اعراض کرنا قبیح ہے اس لئے یوم عید وبقرعید میں روزہ رکھنا حرام وقبیح ہے۔

قوله الامر المطلق الخ. یعنی وہ صیغۂ امر وفعل امر جو حسن کے خصوص پر قرینۂ دالہ سے بالکل خالی ہے کوئی ایسا قرینہ

نہیں ہے جس سے سمجھا جا سکے کہ آیا وہ حسن لذاتہ وحسن لنفسہ کیلئے ہے یا وہ حسن لغیرہ کیلئے ہے اس بارے میں اختلاف اصولیین ہے امام شمس الائمہ سرخسی علیہ الرحمہ کا موقف یہ ہے کہ یہ امر مذکور حسن لنفسہ کیلئے ہے جو قابل سقوط نہیں اور ان کے اسے اختیار وترجیح دینے کی وجہ یہ ہے کہ امر مجرد شارع حکیم کی جانب سے طلب حتمی کیلئے ہوتا ہے اور یہ انواع حسن کے اعلیٰ نوع کا مقتضی ہے اور انواع حسن کی نوع اعلیٰ وہ حسن لذاتہ ہے جو سقوط کا قابل نہیں اور بعض اصولیوں کے یہاں امر مذکور حسن لغیرہ کیلئے ہوتا ہے جیسا کہ کتاب بدیع میں نقل وحکایت کے طور پر مذکور ہے اس کے قائل کا ذکر نہیں ہے اس قول کا قائل جو بھی ہو اس کے اختیار وترجیح کی وجہ یہ ہے کہ مامور بہ میں حسن اقتضاءً وضرورۃً ثابت ہوتا ہے کہ آمر حکیم ہے اور حکیم کی شان یہی ہے کہ وہ قبیح کا حکم نہ فرمائے بلکہ حسن ہی کا حکم دے اور یہ درجات حسن کے ادنیٰ درجہ کو چاہتا ہے۔ اور وہ حسن لغیرہ ہے جو دفع ضرورت کیلئے کافی ہے اور ضرورت کا تقدر بقدر ضرورت ہوتا ہے لہٰذا امر مذکور حسن لغیرہ کیلئے ہے۔

الباب الثانی فی الحكم وهو عندنا خطاب الله تعالىٰ المتعلق بفعل المكلف اقتضاءً او تخييراً فنحو والله خلقكم وما تعملون ليس منه وههنا ابحاث الاول انه لا ينعكس فانه يخرج منه الاحكام الوضعية فمنهم من زاد اووضعاً ومنهم من لم يزدفتارة يمنع خروجها عن الحد فان الاقتضاء اعم من الصريحی و الضمنی والقصة من حيث هی قصة لا اقتضاء فيها وما فی التحرير ان الوضع مقدم عليه لا يضر لصدق الاعم وتارة يمنع كونهامن المحدود فانا لا نسمّی حكما وان سمّی غيرنا ولا مشاحة الثانی من المعتزلة ان الخطاب عندكم ای الكلام النفسی قديم والحكم حادث لثبوت النسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه والجواب ان الحادث هو التعلق فافهم.

ترجمه مع توضیح

باب ثانی حکم کے بیان میں ہے اور وہ حکم ہمارے (اہل سنت وجماعت کے) یہاں وہ خطاب الٰہی ہے جو اقتضاءً یا تخییراً مکلف (عاقل وبالغ) کے فعل سے متعلق ہو پس "والله خلقكم" کا مثل حکم سے نہیں ہے اور یہاں حکم مذکور کی تعریف کے سلسلے میں کچھ بحثیں (اعتراضات) ہیں۔ بحث اول یہ ہے کہ حکم کی تعریف مذکور جامع نہیں کیونکہ احکام وضعیہ حکم کی تعریف سے نکل جا رہے ہیں تو بعض ان اصولیوں سے وہ ہیں جنھوں نے حکم کی تعریف مذکور میں اووضعاً

کی قیدزائد کیا تا کہ احکام وضعیہ حکم کی تعریف سے نہ نکل سکیں اور ان میں سے بعض وہ ہیں کہ جنھوں نے حکم کی تعریف میں وضع کی قید کو نہیں بڑھایا تو وہ کبھی حکم کی تعریف مذکور سے احکام وضعیہ کے نکلنے کو منع کرتے اور روکتے ہیں کیونکہ حکم کی تعریف مذکور میں اقتضاء، اقتضاء صریحی و اقتضاء ضمنی دونوں سے اعم ہے اور قصہ، قصہ ہونے کی حیثیت سے اس میں کوئی اقتضاء و طلب نہیں۔ اور وہ جو امام ابن ہمام کی تحریر الاصول میں ہے کہ حکم پر وضع مقدم ہے وہ ہم جس کے درپے ہیں اس کیلئے مضر نہیں اقتضاء اعم کے صدق کی وجہ سے اور وہ کبھی حکم کی تعریف مذکور کے افراد سے احکام وضعیہ کے ہونے کو منع کرتے اور روکتے ہیں کیونکہ احکام وضعیہ و خطابات وضعیہ کو ہم حکم نام نہیں رکھتے اور انھیں حکم نہیں کہتے اگر چہ ہمارے اغیار احکام وضعیہ و خطابات وضعیہ کو حکم کے نام سے موسوم کرتے اور حکم کہتے ہوں اور اصطلاح میں کوئی خرابی نہیں۔ بحث ثانی معتزلہ کی جانب سے ہے کہ خطاب یعنی کلام نفسی تم جماعت اہل سنت کے نزدیک قدیم ہے اور حکم حادث ہے نسخ کے ثبوت کی وجہ سے اور وہ جس کا قدیم ہونا ثابت ہو اس کا معدوم ہونا ممتنع و محال ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ مکلّف سے حکم کا تعلق صرف حادث ہے (حکم حادث نہیں بلکہ حکم قدیم ہے) سو تم سمجھو اس لئے کہ یہ بالکل ظاہر ہے۔

تحقیقات وتنقیحات

قوله الباب الثانی الخ. پہلے یہ ذکر کیا جاچکا ہے کہ کتاب مسلم الثبوت کا مقالۂ ثانیہ احکام کے بیان میں ہے اور مقالہ میں چار ابواب ہیں۔ اول حاکم کے بیان میں ہے اور ثانی حکم کے بیان میں ہے اور ثالث محکوم فیہ کے بیان میں اور باب رابع محکوم علیہ کے بیان میں ہے یعنی مقالہ ثانیہ کا باب ثانی حکم کے بیان میں ہے اور حکم ہم اہل سنت کے نزدیک اس کلام الٰہی و خطاب الٰہی کو کہتے ہیں جو مکلّف یعنی عاقل و بالغ کے فعل سے اقتضاءً یعنی طلب حتمی و وجوبی یا تخییراً یعنی طلب تخییری و طلب بشرط مشیت کے طور پر متعلق ہو اب اگر حتمی طور پر طلب فعل ہے تو وہ واجب ہے اور حتمی طور پر اگر ترک فعل کی طلب ہو تو وہ حرام ہے اور اگر طلب تخییری کے طور پر طلب فعل ہے تو وہ مندوب و مستحب ہے اور اگر طلب تخییری کے طور پر ترک فعل مطلوب ہے تو وہ مکروہ ہے اور فعل و ترک دونوں مساوی ہوں اور دونوں میں مکلّف مختار ہے تو وہ مباح ہے۔ اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ قصص و امثال و صفات باری تعالیٰ سے متعلق آیات کریمہ و حکایات الٰہیہ حکم کی تعریف میں داخل نہیں کیونکہ وہ افعال مکلفین سے متعلق نہیں اور یونہی واللہ خلقکم وما تعملون اور اس کے مثل جیسی آیات کریمہ بھی حکم کی تعریف سے خارج ہیں کیونکہ ان میں اقتضاء و تخییر نہیں بلکہ فعل کے

حال سے متعلق اخبار ہیں اور اقتضاء و تخییر انشاء ہیں فافهم وتدبر.

قوله ههنا الخ. یعنی حکم کی تعریف مذکور سے متعلق کچھ اعتراضات ہیں اور کچھ ابحاث ہیں وہ چار ہیں پہلی بحث اور پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ حکم کی تعریف مذکور اپنے سارے افراد کو جامع نہیں اور تعریف کیلئے طرد و عکس یعنی منعیت و جمعیت واجب و لازم ہے اور حکم کی تعریف مذکور اس لئے جامع نہیں کہ اس سے حکم وضعی نکل جارہا ہے کیونکہ اس میں اقتضاء یا تخییر نہیں جیسے کہ حکم لگانا وقت کے سبب ہونے کا نماز کیلئے یونہی بیع ملک کا سبب ہے اور یونہی زوال شمس نماز ظہر کے وجوب کا سبب و دلیل ہے اسی طرح اجماع و قیاس دونوں وجوب عمل کے دلائل و اسباب ہیں یہ سب احکام وضعیہ ہیں کہ واضع و شارع نے ایک شئی کو دوسری شئی کیلئے سبب و شرط بنادیا ہے اور متعین فرمادیا ہے یا ایک شئی کو دوسری شئی کا رکن بنادیا ہے یا ایک کو کسی دوسری شئی کیلئے مانع بنادیا ہے جیسے دلوک شمس و زوال شمس وجوب صلوٰۃ کا سبب ہے اور طہارت و پاکیزگی نماز کیلئے شرط ہے اور قرأت قرآن نماز کا رکن ہے اور نجاست نماز کیلئے مانع ہے وغیرہ وغیرہ یہ سب احکام وضعیہ میں داخل نہیں کہ شارع نے ان سب میں ایک شئی کے تعلق کو ایک شئی کے ساتھ بیان فرمانے کیلئے وضع فرمادیا ہے اور متعین فرمادیا ہے یہی حکم وضعی کا مطلب و معنیٰ ہے اور یہ سب احکام وضعیہ حکم کی تعریف مذکور سے نکل جارہے ہیں کیونکہ ان میں اقتضاء یا تخییر نہیں اس اعتراض کو دفع کرنے کیلئے بعض اصولیوں نے حکم کی تعریف مذکور میں وضعاً کی قید بڑھائی ہے یعنی حکم وہ خطاب الٰہی ہے جو مکلف کے فعل سے اقتضاء یا تخییر یا وضع کے طور پر متعلق ہو اب احکام وضعیہ حکم کی تعریف میں داخل ہوجائیں گے اور بعض اصولیوں نے یہ قید تو نہیں بڑھائی ہے لیکن انھوں نے اقتضاء کو عام کرکے احکام وضعیہ کو حکم کی تعریف میں داخل کرنے کی کوشش کی ہے کہ اقتضاء کی دو صورتیں ہیں ایک صریحی دوسری ضمنی تو احکام وضعیہ میں اقتضاء صریحی اگر چہ نہیں لیکن اقتضاء ضمنی ضرور ہے لہٰذا احکام وضعیہ حکم کی تعریف میں داخل رہیں گے خارج نہیں ہوں گے اور بعض اصولیوں نے اس طرح جواب دیا ہے کہ احکام وضعیہ ہمارے یہاں حکم کی تعریف مذکور میں داخل ہی نہیں ہیں اور ہم خطابات وضعیہ کو حکم کہتے ہی نہیں ہیں گو کہ ہمارے اغیار ان کو حکم کہتے ہوں یہ ان کی اصطلاح ہوگی۔ ہماری اصطلاح میں خطابات وضعیہ کو احکام نہیں کہتے یہ الگ الگ اصطلاحیں ہیں اور اس میں کچھ خرابی بھی نہیں۔

قوله والقصة من حيث الخ. حضرت علام قدس سرہ اس سے ایک شبہ و سوال کا جواب دے رہے ہیں شبہ یہ ہے کہ حکم کی تعریف میں احکام وضعیہ کو داخل کرنے کیلئے اگر اقتضاء کو عام کردیا جائے گا خواہ اقتضاء صریحی ہو یا ضمنی ہو اور

احکام وضعیہ وخطابات وضعیہ میں اقتضاء ضمنی ہے لہٰذا حکم کی تعریف میں احکام وضعیہ داخل رہیں گے تو اس صورت میں قرآن مقدس میں جو قصص مذکور ہیں وہ بھی حکم کی تعریف میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ قصص میں بھی اقتضاء ضمنی ہے اس لئے کہ قصوں اور حکایتوں سے بھی امتثال وایتان فعل واجتناب عن الافعال مفہوم ہوتا ہے اور سمجھا جاتا ہے اسی شبہ واعتراض کو دفع کرتے ہوئے حضرت علام قدس سرہ فرماتے ہیں کہ قصہ، قصہ ہونے کی حیثیت سے اس میں اقتضا نہیں لہٰذا قصص حکم کی تعریف مذکور میں داخل نہیں حاصل جواب یہ ہے کہ قصوں کی دو حیثیت اور ان کے دو اعتبار ہیں ایک تو یہ ہے کہ جو وقائع وحوادثات وقوع پذیر ہوئے ان کی نقل وحکایت ہے اس اعتبار سے ان میں قطعاً کوئی اقتضا نہیں نہ تو اقتضاء ضمنی ہے اور نہ ہی اقتضاء صریحی اور دوسری حیثیت یہ ہے کہ قصص واجبۃ الاعتبار ہیں یعنی بندوں کے لئے لازم ہے کہ وہ قصوں سے عبرت حاصل کریں تا کہ افعال حسنہ کا اتیان یا ان کے اعمال سیئہ سے اجتناب کریں اس اعتبار سے ان میں اقتضاء ضمنی ہے تو اس جہت وحیثیت سے وہ حکم کی تعریف مذکور میں داخل ہو جائیں گے اس لئے حضرت علام نے فرمایا کہ قصہ اس حیثیت سے کہ وہ قصہ ہے اور نقل وحکایت ہے اس میں کوئی اقتضا نہیں لہٰذا حکم کی تعریف میں قصص داخل نہیں۔

قولہ وما فی التحریر الخ۔ یہ قول بھی ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ حکم وضعی کا حکم اقتضائی میں داخل کرنا درست نہیں کیونکہ وضع شارع حکم پر مقدم ہے اس لئے کہ شارع کا تعین فرمانا وقت کے سبب ہونے کو یہ وجوب صلوٰۃ کا موجب ہے اور موجب، وجوب پر مقدم ہوتا ہے لہٰذا وضع وحکم دونوں الگ الگ اشیاء ہیں ایک دوسرے کے تحت داخل نہیں کیونکہ مقدم مؤخر کے تحت نہیں ہوتا لہٰذا یہ کہنا کہ اقتضاء کی قید احکام وضعیہ کو بھی شامل ہے اور اقتضاء ضمنی وحکم ضمنی میں وضع مندرج ہے یہ درست نہیں اسی سوال کو دفع کرتے ہوئے علامہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ وہ جو تحریر الاصول میں سوال واعتراض ہے کہ وضع حکم اقتضاء پر مقدم ہے تو ایک دوسرے کے تحت کیسے داخل ہو سکتا ہے یہ اعتراض وسوال مضر وضرر رساں نہیں کیونکہ اقتضاء اعم سببیت یعنی سبب ہونے پر بھی صادق آ رہا ہے لہٰذا اقتضائی اعم، اعم وضع سے مؤخر نہیں بلکہ وضع واقتضائی اعم دونوں ایک ہی ہیں کیونکہ حکم اقتضائی جو صریحی وضمنی سے اعم ہے وہ حکم وضع پر بھی صادق آتا ہے اگرچہ حکم اقتضائی صریحی حکم وضعی کے مبائن ومغائر ہے اور اس سے مؤخر ہے لہٰذا حکم وضعی حکم اقتضائی کو متضمن وشامل ہے حاصل جواب یہ ہے کہ اقتضاء کے دو معنیٰ ہیں اول خاص ثانی عام اور وہ جو وضع سے مؤخر ہے وہ معنی خاص ہے جس کو اقتضاء صریحی کہا جاتا ہے اور وہ جو وضع کو شامل ہے وہ معنی عام ہے جو اقتضاء صریحی واقتضاء ضمنی دونوں کو شامل

ہے اور حکم کی تعریف میں جو اقتضاء ماخوذ ہے وہ معنیٰ عام کے اعتبار سے ہے جو دونوں کو شامل ہے۔ فافهم وتدبر.

قولہ والثانی من المعتزلۃ الخ۔ یعنی حکم کی تعریف مذکور پر دوسری بحث اور دوسرا اعتراض معتزلہ کی جانب سے اہل سنت پر یہ ہے کہ اے معشر اہل سنت وجماعت! خطاب الٰہی تمہارے نزدیک کلام نفسی جو کلام لفظی کا مدلول ہے وہ قدیم ہے اور حکم حادث ہے کیونکہ نسخ احکام پایا جاتا ہے اور نسخ تغیر وتبدل کو کہتے ہیں اور وہ شئی جس کا تغیر وتبدل وعدم ثابت ہو اس کا قدیم ہونا محال ہے لہٰذا حکم کی تعریف وتفسیر قدیم سے درست نہیں یونہی قدیم کی تفسیر حادث سے درست نہیں اس سوال معتزلہ کا ہماری جانب سے یہ جواب ہے کہ حکم قدیم ہے اور صرف مکلف سے حکم کا تعلق حادث ہے تعلق کے حدوث سے حکم کا حدوث لازم نہیں آتا لہٰذا حکم قدیم ہے حادث نہیں تو حکم کی تفسیر وتعریف کلام نفسی قدیم سے درست وصحیح ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا علم ازلی ابدی قدیم ہے اور یونہی اس کی تمام صفات کمالیہ ازلی قدیم ہیں اور ان کے تعلقات حادث ہیں یونہی حکم قدیم ہے اور اس کا تعلق حادث ہے اور علم صفت قدیم ہے اور اس کا تعلق حادث ہے اور اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ قدیم ہے اور قدرت کا تعلق حادث ہے فافهم وتدبر تو حکم کا بندوں سے تعلق حادث ہے اور تعلق ہی کے اعتبار سے حکم پر نسخ کا ورود ہوتا ہے نفس حکم پر نسخ کا ورود وطریان نہیں اور جس حکم کی تعریف کی گئی ہے وہ حکم باعتبار نفسہ ہے وہی قدیم ازلی ہے جو ذات پاک وحدہ لاشریک لہ کے ساتھ قائم ہے جیسے خطاب الٰہی وکلام نفسی قدیم ذات پاک کے ساتھ قائم ہے تو حکم کی تعریف وتفسیر خطاب سے صحیح ودرست ہے قطعاً کوئی خرابی نہیں۔

قولہ فافهم۔ شاید کہ حضرت علام قدس سرہ نے اس سے جواب کے بالکل ظاہر ہونے کی جانب اشارہ کیا ہے۔ وهو تعالیٰ اعلم۔

الثالث منقوض باحكام افعال الصبی من مندوبية صلوته وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية فی ذمته اولا واجيب بانه لا خطاب للصبی وانما للولی التحريض وله الثواب وعليه الاداء والصحة عقلية لانها تتم بالمطابقة وفيه ما فيه الرابع انه يخرج ما يثبت بالاصول الثلثة غير الكتاب والجواب انها كاشفة عن الخطاب فالثابت بها ثابت به و اما عدم عد نظم القرآن منه مع انه كاشف عن النفسی فلان الدال كانه المدلول وما عن الحنفية ان القياس مظهر بخلاف السنة والاجماع فمبنی علیٰ انه اصرح فی الفرعية فتأمل.

ترجمه مع توضيح

حکم کی تعریف سے متعلق بحث ثالث یہ ہے کہ حکم کی تعریف مذکور نابالغ بچوں کے افعال کے احکام یعنی نابالغ کی نماز کا مندوب ہونا اور اس کی بیع کا صحیح و درست ہونا اور اولاً حقوق مالیہ کا نابالغ کے ذمہ واجب ہونا ان سب احکام سے منقوض ہے کیونکہ حکم کی تعریف مذکور میں مکلّف کی قید ہے اور نابالغ مکلّف نہیں اور بعض شافعیہ کی کتابوں میں اس بحث واعتراض کا جواب بایں طور دیا گیا ہے کہ نابالغ کو خطاب نہیں بلکہ نماز پر عادی بنانے کیلئے ولی کو ہی ابھارنا و رغبت دلانا ہے اور ولی ہی کیلئے ثواب ہے۔ اور حقوق مالیہ کی ادائیگی صبی کے مال سے ولی ہی پر ہے اور نابالغ کی بیع کی صحت و درستگی عقلی ہے کیونکہ صحت ایجاب وقبول کے شرع کے مطابق ہونے سے تام ہو جاتی ہے اور اس میں وہ ہے جو ہے اور حکم سے متعلق چوتھی بحث یہ ہے کہ کتاب اللہ کے علاوہ اصول ثلٰثہ سنت واجماع وقیاس سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں وہ حکم کی تعریف مذکور سے نکل جا رہے ہیں کیونکہ حکم کی تعریف میں خطاب الٰہی کی قید ہے اور اصول ثلٰثہ کتاب اللہ نہیں اور اس بحث واعتراض کا جواب یہ ہے کہ اصول ثلٰثہ مذکورہ خطاب اللہ کے کاشف ومظہر ہیں لہٰذا جو احکام اصول ثلٰثہ سنت واجماع وقیاس سے ثابت ہوں گے وہ خطاب الٰہی سے ہی ثابت ہوں گے اور لیکن نظم قرآن کا کاشف ومظہر سے نہ شمار کرنا حالانکہ نظم قرآن کلام نفسی ازلی کیلئے کاشف ومظہر ہیں تو وہ اس وجہ سے ہے کہ دال یعنی نظم قرآن گویا وہ عین مدلول یعنی کلام نفسی قدیم ہے اور وہ جو حنفیہ سے منقول ہے کہ قیاس کاشف ومظہر ہے سنت واجماع مظہر و کاشف نہیں تو وہ اس پر مبنی ہے کہ کتاب اللہ کے فرع ہونے میں حدیث واجماع کی فرعیت کے بنسبت قیاس کی فرعیت صریح تر (زیادہ صریح وواضح) ہے سو تم اس میں تأمل کرو کہ دقیق ہے۔

تحقیقات وتنقیحات

قوله الثالث منقوض الخ۔ یعنی حکم کی تعریف مذکور سے متعلق بحث ثالث یہ ہے یہ الثالث موصوف محذوف البحث کی صفت ہے چونکہ حکم کی تعریف میں فعل مکلّف کی قید ہے اور مکلّف عاقل، بالغ کو کہتے ہیں تو وہ احکام جو نابالغ بچوں کے افعال سے متعلق ہوں گے تو وہ حکم کی تعریف سے نکل جائیں گے کہ نابالغ بچے مکلّف نہیں اور بچوں کے افعال سے متعلق شرع مطہر میں بہت سے احکام وارد ہیں مثلاً نابالغ بچوں کی نماز مندوب ومستحب ہوتی ہے اور بچوں کی بیع وشراء (خرید وفروخت) ولی کی اجازت سے صحیح ودرست ہوتی ہے اور نابالغ بچوں نے اگر کسی کے مال کو تلف وبرباد کر دیا ہے تو اولاً انھیں نابالغین کے ذمہ ہے کہ انھیں کے اموال سے ضمان دی جائے اور انھیں کے اموال

پر ضمان واجب ہوتی ہے یہ سب احکام شرعیہ ہیں جو حکم کی تعریف مذکور سے مکلّف کی قید سے نکل جا رہے ہیں اس بحث واعتراض کا جواب بعض شوافع کی کتابوں میں اس طرح دیا گیا ہے کہ نابالغ بچوں کو خطاب نہیں تو ان کی نماز بھی مندوب ومستحب نہیں البتہ ولی کیلئے مندوب ہے کہ نماز کا عادی بنانے کیلئے بچوں کو نماز کیلئے ابھارے اور انھیں رغبت دلائے کہ وہ نماز کے عادی و پابند ہو جائیں نہ کہ ثواب کیلئے اور ولی ہی کو اس تحریض وترغیب پر اجر وثواب ملے گا اور ممکن ہے کہ بچوں کی نماز کا اجر وثواب بھی ولی ہی کو ملے اور وہی مستحق ہو اور نابالغ بچے نے کسی کا کچھ مال تلف وبرباد کر دیا ہے اس صورت میں ولی پر واجب ہے کہ وہ نابالغ بچے کے مال سے تلف کردہ مال کی ضمان ادا کرے اور نابالغ بچوں کی بیع وشراء اور ان کی خرید وفروخت کا صحیح ہونا تو وہ اس وجہ سے ہے کہ ان کی بیع کی صحت و درستگی وہ ایک عقلی شئی ہے جو احکام سے نہیں ہے کیونکہ جو ایجاب وقبول شرع مطہر کے مطابق پایا جاتا ہے وہ صحیح و درست ہوتا ہے خواہ اس کا صدور نابالغ سے ہو یا بالغ سے صحت پائی جائے گی اور شرع مطہر کی مطابقت سے وہ تام ومکمل ہو جاتی ہے۔

قوله وفيه مافيه۔ یعنی اس جواب میں ضعف ہے اور اعتراض ہے حضرت علام فيه مافيه سے اس بات کی جانب اشارہ فرما رہے ہیں کہ نابالغ بچہ اپنی نماز پر خود مثاب ہوگا اور ترک نماز پر اس کو کچھ عقاب نہ ہوگا کما قیل تو اس کی نماز کی مندوبیت کا انکار بعید ہے اور یونہی وہ نابالغ بچہ کہ جس کا کوئی اتفاق سے ولی ہی نہیں ہے اور وہ نماز پڑھتا ہے تو اس کی نماز کا لغو و باطل ہونا لازم آئیگا جو خلاف عقل وخرد ہے اور بعض حواشی میں ہے کہ اظہر یہ ہے کہ اس کا جواب اس طرح دیا جائے کہ ثواب کا ترتب تکلیف پر موقوف نہیں بلکہ عادت الٰہیہ جاری ہے کہ وہ اپنے فضل وکرم سے اچھے عمل والوں کے اجر کو ضائع نہیں فرماتا وهو تعالیٰ اعلم۔

قوله الرابع انه يخرج الخ۔ یعنی حکم کی تعریف مذکور سے متعلق بحث رابع یہ ہے یہ الرابع بھی موصوف محذوف البحث کی صفت ہے چونکہ حکم کی تعریف مذکور میں خطاب اللہ وخطاب الٰہی کی قید لگی ہوئی ہے اس سے لازم آتا ہے کہ وہ احکام شرعیہ جو کتاب اللہ کے علاوہ احادیث نبویہ واجماع امت وقیاس سے ثابت ہیں وہ سب احکام حکم کی تعریف سے خارج ہو جائیں حالانکہ وہ بھی احکام ہیں اس بحث وسوال واعتراض کا جواب یہ ہے کہ اصول ثلٰثہ حدیث واجماع وقیاس یہ تینوں خطاب الٰہی کیلئے کاشف ومظہر ہیں لہٰذا وہ احکام شرعیہ جو اصول ثلٰثہ سے ثابت ہوں گے یا ثابت ہیں وہ خطاب الٰہی وخطاب اللہ سے ہی ثابت ہوں گے یا ثابت ہیں کیونکہ یہ تینوں اصول کتاب اللہ وخطاب

الہی کے مظہر ہیں۔

قوله اما عدم عد الخ. یہ ایک شبہ کا جواب ہے وہ شبہ یہ ہے کہ اصول ثلثہ سنت واجماع وقیاس کو خطاب الہی وکتاب اللہ کیلئے کاشف ومظہر کہا جارہا ہے تو پھر نظم قرآن کو کلام نفسی قدیم کیلئے کاشف ومظہر کیوں نہیں کہتے حالانکہ نظم قرآن مقدس بھی کلام نفسی قدیم ازلی کیلئے کاشف ومظہر ہیں اسی شبہ کا ازالہ کرتے ہوئے حضرت علام قدس سرہ فرماتے ہیں کہ نظم قرآن کو کلام نفسی ازلی کیلئے کاشف ومظہر اس لئے نہیں شمار کرتے اور اسے کاشف نہیں کہتے کہ کاشف ومکشوف میں مغایرت ہوتی ہے اور یہاں جو کلام نظمی ولفظی ہے اور کلام نفسی جو مدلول ہے دونوں ایک ہی ہیں تو دال گویا کہ عین مدلول ہے یہاں مغایرت نہیں ہے اس لئے نظم قرآن مقدس کو کلام ازلی کیلئے کاشف ومظہر نہیں کہا جاتا۔

قوله وما عن الحنفية الخ. یہ بھی ایک شبہ کا ازالہ ہے کہ یہاں ابھی ماسبق میں کہا گیا اور بیان کیا گیا ہے کہ اصول ثلثہ سنت واجماع وقیاس یہ سب تینوں خطاب الہی وکتاب اللہ کیلئے مظہر وکاشف ہیں اور حنفیہ سے یہ منقول ہے کہ صرف قیاس خطاب الہی کیلئے کاشف ومظہر ہے اور سنت واجماع امت کو کاشف ومظہر نہیں کہتے یہ تفرقہ کیسا؟ لہذا قیاس وسنت واجماع میں تفرقہ تحکم ہے اسی شبہ کا ازالہ کرتے ہوئے حضرت علام قدس سرہ فرماتے ہیں کہ جو احناف سے منقول ومروی ہے کہ قیاس کاشف ہے بخلاف سنت واجماع امت کے اس کا مطلب یہ ہے کہ سنت واجماع امت کی جانب نسبت کرتے ہوئے قیاس کی فرعیت کتاب اللہ وخطاب الہی کیلئے اظہر واوضح ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ حدیث واجماع کاشف ومظہر ہی نہیں ہیں چونکہ قیاس، قیاس سے حکم حاصل کرنے کے وقت مقیس علیہ کا محتاج ہوتا ہے اور سنت واجماع حصول حکم کی حالت میں کسی دوسری شئی کی جانب بالکل محتاج نہیں ہوتے اسی تفرقہ کی وجہ سے حضرات حنفیہ نے اثبات حکم کی نسبت سنت واجماع کی جانب کیا اور کشف حکم کی نسبت قیاس کی جانب کیا فتامل وتدبر۔

قوله فتأمل. اس میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ کلام مشکل ودقیق ہے اور تفرقہ دشوار ہے۔

ثم فی تسمیة الکلام فی الازل خطاباً خلاف والحق انه ان فسر بما یفهم کان خطاباً فیه وان فسر بما افهم لم یکن بل فیما لا یزال ویبتنی علیه انه حکم فی الازل او فیما لایزال۔

ترجمہ مع توضیح

پھر کلام الہی کے ازلی ہونے پر متفق ہوتے اس بارے میں اختلاف ہے کہ کلام الہی کو ازل میں خطاب کہا

جائے یا نہ کہا جائے اور حق یہ ہے خطاب کی تفسیر اگر اس طرح کی جائے کہ خطاب وہ ہے کہ جو غیر کو سمجھایا جاسکے تو کلام ازل میں خطاب ہے اور اگر اس کی تفسیر اس طرح کی جائے کہ خطاب وہ ہے جو غیر کو سمجھایا گیا تو کلام الہی ازل میں خطاب نہ ہوگا بلکہ لایزال، مستقبل میں خطاب ہوگا اور اسی اختلاف پر مبنی ہے کہ کلام الہی ازل میں حکم ہے یا لایزال میں حکم ہے۔

تحقیقات وتنقیحات

قولـه ثم فی تسمیة الکلام الخ. یعنی اصولیوں کے کلام الہی کے ازلی ہونے پر اتفاق کرتے ہوئے ان کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ کلام الہی کو ازل میں خطاب نام رکھا جائے اور اسے ازل میں خطاب کہا جائے یا نہیں؟ تو چونکہ اصولیوں کا یہ اختلاف وتنازع لفظی تنازع واختلاف ہے اس لئے حضرت علام قدس سرہ اپنا قول فیصل پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں" والحق الخ "یعنی یہ اختلاف خطاب کی تفسیر کے اختلاف پر مبنی ہے اگر خطاب کی تفسیر اس طرح کی جائے کہ خطاب وہ ہے جو کسی غیر کو سمجھایا جاسکتا ہے یا وہ غیر کو سمجھائے جانے کی صلاحیت رکھتا ہے تو کلام الہی کو ازل میں خطاب کہا جائے گا کیونکہ ازل میں افہام للغیر کی اسمیں صلاحیت موجود تھی اگرچہ افہام للغیر کا تحقق ووجود ازل میں نہ تھا فیما لایزال مخاطبین کے موجود ہونے کے بعد ہوا اور اگر خطاب کی تفسیر اس طرح کی جائے کہ خطاب وہ ہے جو سمجھایا گیا یا سمجھایا جاچکا تو کلام الہی ازل میں خطاب نہ ہوگا اس کو ازل میں خطاب نہ کہا جائے گا کیونکہ ازل میں مخاطبین تھے ہی نہیں کہ افہام کا تحقق ووجود ہو بلکہ مخاطبین کے موجود ہونے کے بعد افہام کا تحقق ہوا ہے تو اب فیما لایزال خطاب کہا جائے گا اور اصولیوں کے اسی اختلاف پر یہ اختلاف بھی مبنی ہے کہ کلام الہی ازل میں حکم ہے یا فیما لایزال حکم ہے اور اسے ازل میں حکم کہا جائے گا یا فیما لایزال حکم کہا جائے گا تو جن لوگوں نے خطاب کی تفسیر مایفهم سے کیا ہے ان کے یہاں کلام الہی کو ازل میں حکم کہا جائے گا اور جنھوں نے خطاب کی تفسیر ما افهم سے کیا ہے ان کے نزدیک لایزال میں حکم کہا جائے گا اس تشریح وتنقیح سے معلوم ہوا کہ اصولیوں کا یہ اختلاف وتنازع محض تنازع لفظی واختلاف لفظی ہے جو انھیں زیب نہیں دیتا کیونکہ اختلاف لفظی عقلاء کی شان سے بعید ہوا کرتا ہے۔

ثم الاقتضاء ان كان حتما لفعل غير كف فالايجاب وهو نفس الامر النفسي او ترجيحاً فالندب او الكف حتما فالتحريم او ترجيحاً فالمكروه والتخيير الاباحة والحنفية لاحظوا حال الدال فقالوا ان ثبت الطلب الجازم بقطعي فالافتراض والتحريم او بظني فالايجاب وكراهة التحريم ويشار كانهما في استحقاق العقاب بالترك ومن ههنا قال محمد رحمه الله تعالیٰ كل مكروه حرام تجوزاً والحقيقة ماقالاه انه الى الحرام اقرب هذا۔

ترجمہ مع توضیح

پھر اقتضاء جو حد حکم میں ماخوذ ہے وہ اگر وجوباً کسی فعل کیلئے بغیر کف کے ہے تو حکم ایجاب ہے اور ایجاب عین امر نفسی ہے اور اگر اقتضاء وطلب جانب فعل کی جانب ترک پر ترجیحاً ہو تو وہ حکم ندب ہے اور اگر اقتضاء وطلب کف فعل کی وجوباً ہو تو وہ تحریم ہے اور اقتضاء وطلب کف وترک فعل کی جانب فعل پر ترجیحاً ہو تو وہ مکروہ ہے اور فعل وترک کے درمیان اختیار دینا اباحت ہے اور حضرات حنفیہ نے تقسیم کے سلسلہ میں طلب حتمی میں دال کے حال کا لحاظ فرمایا تو انھوں نے فرمایا کہ طلب حتمی کسی قطعی الدلالت کے ذریعہ ثابت ہو تو وہ افتراض اور تحریم ہے اور کسی ظنی الثبوت اور ظنی الدلالت کے طلب جازم کا ثبوت ہو تو وہ ایجاب وکراہت تحریم ہے اور ترک پر عقاب کے مستحق ہونے میں ایجاب وکراہت تحریم افتراض وتحریم کے ساتھ شریک ہیں اور اسی تشارک کی وجہ سے امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے مجازاً فرمایا کہ ہر مکروہ حرام ہے اور حقیقت وہ ہے جو امام اعظم وامام ابو یوسف رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ مکروہ طلب وجوبی میں حرام کے قریب تر ہے اس کو محفوظ کرلو۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ ثم الاقتضاء الخ۔ حضرت علام قدس سرہ جب حکم کی تعریف کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے حکم کے اقسام کا بیان شروع فرما رہے ہیں تو فرمایا "ثم الاقتضاء الخ "یعنی حکم کی تعریف میں لفظ اقتضاء جو ماخوذ ہے اس سے مراد طلب ہے تو اقتضاء وطلب اگر ایسی ہے کہ اس میں بغیر کف وترک کے فعل وجوباً مطلوب ہے تو وہ ایجاب ہے اور علامہ قدس سرہ کا قول "فالایجاب "مبتدأ محذوف "فالحکم " کی خبر ہے اور ایجاب امر نفسی (جو لفظی کا مدلول ہے) کا عین ہے کیونکہ ایجاب وہ خطاب ہے جو فعل کے وجوب کا مقتضی ہو اور وہ عین امر ونفس امر ہے لہٰذا

ایجاب ہی امر نفسی ہے اور طلب واقتضاء ایسی ہے کہ اس میں بغیر کف وترک کے ترجیحاً فعل مطلوب ہے تو وہ ندب واستحباب ہے اور طلب واقتضاء کف فعل وترک فعل کی وجوباً ہے کہ وجوباً کف فعل مطلوب ہے تو وہ تحریم ہے اور اگر کف فعل وترک فعل ترجیحاً مطلوب ہے تو وہ مکروہ ہے اور اگر فعل وترک کے درمیان بندہ مختار ہے فعل وترک سے کچھ راجح نہیں بلکہ دونوں مساوی ہیں تو وہ اباحت ہے۔

قولہ والحنفیة لاحظوا الخ۔ اور ہمارے فقہاء احناف نے جب کہ پایا کہ وہ احکام جو دلائل قطعیہ سے ثابت ہوتے ہیں وہ ان احکام کے مغائر ومخالف ہوتے ہیں جو دلائل ظنیہ سے ثابت ہوا کرتے ہیں اس لئے انھوں نے حکم کی تقسیم میں طلب حتمی واقتضاء وجوبی میں دال (دلالت کرنے والے) کا لحاظ کیا اور اسکا اعتبار فرمایا کہ طلب جازم وطلب حتمی اگر ایسی دلیل سے ثابت ہے کہ جو مفید یقین ہے اور اس میں قطعاً کوئی شبہ نہیں تو اگر طلب فعل اس سے مطلوب ہے تو وہ فرض ہے اور اگر طلب کف فعل کی ہے تو وہ حرام وتحریم ہے اور اگر طلب حتمی وطلب جازم ایسی دلیل سے ثابت ہے جو مفید ظن ہے اور اس میں کچھ شبہ ہے تو وہ ایجاب وواجب ہے اگر اس میں طلب فعل ہے اور اگر اس میں کف فعل کی طلب ہے تو وہ کراہت تحریمی ومکروہ تحریمی ہے اور واجب ومکروہ تحریمی فرض وحرام کے ساتھ حق عمل میں مشارک ومساوی ہیں کہ جس طرح سے فرض کا تارک مستحق عقاب ہے یونہی واجب کا تارک بھی مستحق عقاب ہے اور جس طرح سے حرام کا مرتکب مستحق عقاب ہوتا ہے یونہی مکروہ تحریمی کا مرتکب بھی مستحق عقاب ہوگا ہاں حق اعتقاد میں واجب وفرض، مکروہ تحریمی وحرام میں تفاوت ہے کہ فرض وحرام کا منکر وجاحد کافر ہوتا ہے اور واجب ومکروہ تحریمی کا منکر وجاحد ضال، مضل کہلاتا ہے اسے کافر نہیں کہا جاتا بلکہ وہ گمراہ ہوتا ہے۔ اور چونکہ واجب ومکروہ تحریمی فرض وحرام کے ساتھ استحقاق عقاب میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوتے ہیں اس لئے حضرت سید امام محمد تلمیذ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے مجازاً فرمایا کہ ہر مکروہ تحریمی حرام ہوتا ہے اور حق وحقیقت وہ ہے جو حضرات شیخین سیدنا امام اعظم وسیدنا امام ابو یوسف رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ مکروہ تحریمی طلب حتمی میں اور ترک کف سے استحقاق عقاب میں حرام سے قریب تر ہوتا ہے عین حرام کا درجہ نہیں رکھتا۔

قولہ هذا۔ یہ فعل محذوف خذ یا احفظ کا مفعول ہے یعنی جو کچھ ذکر و بیان کیا گیا ہے وہ بہت اہم اور ضروری اشیاء ہیں ان کو مضبوطی کے ساتھ لے لو یا انھیں اذہان وقلوب میں محفوظ کرلو۔

واعلم انهم جعلوااقسام الحكم مرة الايجاب والتحريم واخرى الوجوب والحرمة فحمل بعضهم على المسامحة وبعضهم علىٰ انهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان معنیٰ افعل اذانسب الیٰ الحاكم سمی ايجاباً واذا نسب الیٰ الفعل سمی وجوباً واورد ان الوجوب مترتب على الايجاب فكيف الاتحاد ويجاب بجواز ترتب الشیء على نفسه باعتبار آخر ومرجعه الیٰ ترتب احد الاعتبارين على الآخر قال السيد وبهٰذا يجاب عما قيل ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال ودعویٰ امتناع صدق المقولات علی شیء باعتباراتٍ شتّی محل مناقشة انتهیٰ اقول الحاصل ان تصادق المقولات الحقيقية لم يلزم وتصادق الاعتبارية باعتبارات مختلفة ليس بممتنع فلا يرد ما قيل ان الشيخ فی الشفاء صرّح بان المقولات متبائنة فلا يتصادقان ولو بالاعتبار۔

ترجمہ مع توضیح

اور اے طالب علم تم جان لو کہ اصولیوں نے کبھی تو اقسام حکم ایجاب وتحریم کو قرار دیا ہے اور کبھی وجوب وحرمت کو اقسام حکم بنایا ہے حالانکہ دونوں میں تدافع وتعارض ہے تو بعض لوگوں نے اس کو مسامحت پر محمول کیا ہے اور بعض لوگوں نے اس پر محمول کیا ہے کہ ایجاب ووجوب (اور یونہی تحریم وحرمت) دونوں متحد بالذات اور مختلف بالاعتبار ہیں کیونکہ صیغۂ امر افعل کے معنیٰ کو جب حاکم کی جانب منسوب کیا جائے تو اسی معنیٰ کا نام ایجاب رکھا جاتا ہے اور اگر اس معنیٰ کی نسبت فعل مکلف کی جانب کردی جائے تو اسی معنیٰ کو وجوب کہتے ہیں اور قول بالاتحاد پر بطور معارضہ یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ایجاب پر وجوب مرتب ہے تو ایجاب ووجوب میں اتحاد کیسے ہوسکتا ہے؟ اعتراض مذکور کا جواب دیا جاتا ہے کہ کسی شئی کا ترتب اپنی ذات پر کسی دوسری جہت واعتبار سے جائز ہے اور اس کا حاصل ومآل شئی کے دو اعتباروں میں سے ایک اعتبار کا دوسرے پر مرتب ہونا ہے اس میں کوئی استحالہ نہیں۔ سید شریف جرجانی نے فرمایا کہ اسی جواب کے ذریعہ اس اعتراض کا بھی جواب دیا جاتا ہے جو کہا گیا کہ ایجاب مقولۂ فعل سے ہے اور وجوب مقولۂ انفعال سے ہے اور دونوں متبائن بالذات ہیں لہٰذا ایجاب ووجوب کے درمیان اتحاد ممکن نہیں اور شئی واحد پر مختلف اعتبار سے چند مقولوں کے صدق کے ممتنع ہونے کا دعویٰ محل مناقشہ ہے علامہ جرجانی کا قول منتہیٰ ہوا۔ میں کہتا ہوں کہ صورت مذکورہ کا حاصل یہ ہے کہ چند مقولات حقیقیہ کا ایک دوسرے پر صادق آنا لازم نہیں آیا اور دو چند مقولات اعتباریہ کا ایک دوسرے پر مختلف اعتبار سے صادق آنا محال وممتنع نہیں لہٰذا وہ اعتراض وارد نہ ہوگا جو کہا گیا کہ شیخ ابوعلی بن سینا نے کتاب ''شفاء'' میں تصریح کی ہے کہ کل مقولے آپس میں متبائن ہیں لہٰذا دو مقولے ایک شئی پر بالاعتبار بھی صادق نہیں آسکتے۔

تحقیقات وتنقیحات

قوله انهم جعلوا الخ. چونکہ اصولیوں کے کلام میں تعارض وتدافع کا ایک وہم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ حضرات اصولیین کبھی تو حکم کی قسم ایجاب وتحریم کو قرار دیتے ہیں اور کبھی یہ کہتے ہیں کہ حکم کی قسم واجب وحرام ہے اور بعض کتابوں میں ہے کہ حکم کی قسم وجوب وتحریم ہے تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ایجاب ووجوب اور حرمت وتحریم دونوں حکم کے اقسام سے ہوں کیونکہ ایجاب اور وجوب اور یونہی حرمت وتحریم یہ دونوں الگ الگ اشیاء ہیں لہٰذا اصولیوں کا اس طرح سے اطلاق کرنا درست نہیں اور ان کے کلام میں تعارض ہے اسی شبہ ووہم کو دفع کرنے کیلئے حضرت علام قدس سرہ نے فرمایا'' واعلم انهم جعلواالخ ''تو بعض علماء نے اصولیین کے اس مذکورہ کلام کو مسامحت وخلاف ظاہر پر محمول کرکے جواب دیا ہے کہ جب حکم کی تقسیم وجوب وحرمت کی جانب کی جائے تو اس وقت حکم سے مراد مجازاً وہ ہے جو خطاب سے ثابت ہو اور جب اس کی تقسیم ایجاب وتحریم کی جانب کی جائے تو اس وقت حکم سے مراد حقیقتاً ایجاب وتحریم ہے تو فن اصول کی اصطلاح میں پہلا معنیٰ مجازی ہے اور اسی فن کی اصطلاح میں دوسرا معنیٰ حقیقی ہے۔ اور بعض علماء نے اصولیوں کے اس مذکورہ کلام کو اس پر محمول کرکے شبہ کا ازالہ کیا ہے کہ ایجاب ووجوب دونوں متحد بالذات اور مختلف بالاعتبار ہیں اور یونہی تحریم وحرمت دونوں متحد بالذات اور مختلف بالاعتبار ہیں لہٰذا ایجاب ووجوب کو حکم کے اقسام قرار دینے میں کچھ حرج نہیں کہ دونوں حقیقتاً ایک ہی شئی ہیں کیونکہ یہاں کوئی صفت حقیقی نہیں ہے کہ جو فعل کے ساتھ قائم ہے کہ جسے وجوب وحرمت کہا جائے اور اسے وجوب وحرمت کے نام سے موسوم کیا جائے اس لئے کہ فعل معدوم ہے اور معدوم صفت حقیقی سے متصف نہیں ہوسکتا تو اس وقت صرف حاکم کی صفت ہے اور وہی اِفْعَلْ کا معنیٰ ہے اس کے دو اعتبار ہیں ایک اعتبار تو یہ ہے کہ اس صفت کا قیام فاعل کے ساتھ ہے اور اس کی نسبت فاعل کی جانب ہے اور اس وقت اس کو ایجاب کہا جاتا ہے اور دوسرا اعتبار یہ ہے کہ اس کا تعلق فعل کے ساتھ ہے اور وہ فعل سے متعلق ہے اور اس اعتبار سے اس کا نام وجوب رکھا جاتا ہے اور یہی حضرت علام قدس سرہ کے قول ''فان معنیٰ افعل اذا نسب الیٰ الحلكم الخ'' کا مطلب ومعنیٰ ہے۔

قوله واورد ان الوجوب الخ. یعنی قول بالاتحاد پر بطور معارضہ یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ایجاب ووجوب میں اتحاد

کیسے ہو سکتا ہے؟ جبکہ وجوب ایجاب پر مرتب ہے اور بالکل کھلی ہوئی بات ہے کہ مرتب اور مرتب علیہ دونوں بالذات متغائر ہوتے ہیں لہذا ایجاب و وجوب دونوں متحد بالذات نہیں ہو سکتے یونہی تحریم و حرمت بھی دونوں متحد نہیں ہو سکتے۔ اس اعتراض کو اس طرح دفع کیا جاتا ہے کہ اتحاد و ترتب میں تنافی و منافات نہیں کیونکہ ایک شئی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں تو ایسا جائز و ممکن ہے کہ ایک ہی شئی کسی ایک اعتبار سے مرتب ہو اور پھر وہی شئی کسی دوسرے اعتبار سے مرتب علیہ بھی ہو اس میں کوئی استحالہ و استبعاد نہیں کیونکہ ماہیت بلا شرط شئی ماہیت بشرط شئی کے ساتھ متحد ہے حالانکہ دونوں میں ایک دوسرے کے ساتھ منافرت و مغائرت ہے کما قال الشیخ ابو علی بن سینا فی بعض تصانیفہ۔ اور اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ شئی کے دو اعتباروں میں سے ایک اعتبار کا ترتب دوسرے کے اعتبار پر ہوتا ہے نہ کہ خود نفس شئی وہی مرتب اور مرتب علیہ بالذات ہوتی ہے۔ فافھم۔ اور چونکہ اس موقع پر ایک اور اعتراض کیا جاتا ہے کہ ایجاب تو مقولۂ فعل سے ہے اور وجوب مقولۂ انفعال سے ہے اور مقولات عرضیہ سب کے سب متبائن بالذات ہیں لہذا ایجاب و وجوب کے درمیان اتحاد کا قول درست و صحیح نہیں اس لئے حضرت علام قدس سرہ نے اس اعتراض کے جواب کی جانب اپنے قول قال السید الخ سے اشارہ فرمایا حضرت علامہ سید شریف جرجانی علیہ رحمۃ الباری نے شرح مختصر الاصول کے حاشیہ میں فرمایا ہے کہ اسی جواب مذکور سے اس اعتراض کا بھی جواب دے دیا جاتا ہے کہ ایجاب مقولۂ فعل سے اور وجوب مقولۂ انفعال سے ہے تو ایجاب و وجوب دونوں متبائن بالذات ہوں گے لہذا دونوں متحد نہیں ہو سکتے اس کا جواب اس طرح دیا جاتا ہے کہ شئی واحد پر دو مقولے دو مختلف اعتبار سے صادق آسکتے ہیں اس میں کوئی حرج نہیں یہ جائز ہے اور یہ کہنا اور دعویٰ کرنا کہ شئی واحد پر مختلف اعتبار سے بھی دو چند مقولوں کا صدق ممنوع و ممتنع ہے یہ دعویٰ محل مناقشہ و اعتراض ہے جو لائق سماع نہیں بلاشبہ ایسا جائز و ممکن ہے اور اس میں کچھ حرج بھی نہیں اقول اسی لئے معلم اول ارسطاطالیس نے کہا کہ لو لا الاعتبارات لبطلت الحکمة۔

قولہ اقول الحاصل الخ۔ حضرت علام قدس سرہ فرماتے ہیں کہ علامہ میر سید شریف جرجانی علیہ الرحمہ کے قول وجواب کا حاصل یہ ہے کہ شئی واحد پر مقولات حقیقیہ کا تصادق لازم نہیں آتا اور شئی واحد پر مقولات اعتباریہ کا مختلف اعتبارات سے تصادق ممنوع و محال نہیں یعنی جو محال و ممتنع ہے وہ لازم نہیں آتا اور جو لازم آتا ہے وہ محال و ممتنع نہیں۔ لہذا فاضل مرزا جان نے شرح مختصر الاصول کے حاشیے میں جو یہ کہا ہے کہ شیخ ابو علی بن سینا نے شفاء میں کہا ہے کہ مقولے سب باہم متبائن ہیں لہذا دو مقولے شئی واحد پر بالاعتبار بھی صادق نہیں آسکتے یہ اعتراض بھی جواب مذکور

پیدا ہی نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ شیخ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ مقولات حقیقیہ شئی واحد پر صادق نہیں آسکتے اور ہم مقولات اعتباریہ کے صدق کے مدعی ہیں اور شیخ کا قول مقولات حقیقیہ کے بارے میں ہے ہم اس کے مدعی نہیں ہیں لہذا حاصل وہی ہوا کہ جو لازم آیا وہ محال نہیں اور جو محال ہے وہ لازم نہیں آیا۔ فافہم وتدبر۔

ثم خطاب الوضع اصناف منها الحکم علی الوصف بالسببیة وهی بالاستقراء وقتیة کالدلوک لوجوب الصلوٰة ومعنویة کالاسکار للتحریم ومنها الحکم بکونه مانعاً اما للحکم کالابوة فی القصاص او للسبب کالدین فی الزکوٰة ومنها الحکم لکونه شرطا للحکم کالقدرة علی التسلیم للمبیع او للسبب کالطهارة فی الصلوٰة وسببها تعظیم الباری تعالیٰ هذا۔

ترجمہ مع توضیح

پھر خطاب وضع کی چند قسمیں ہیں اس میں سے ایک تو کسی وصف پر اس کے سبب ہونے کا حکم کرتا ہے اور وہ سببیت بالاستقراء ایک تو وقتیہ ہے جبکہ سبب وقت ہو جیسے نماز ظہر کے وجوب کیلئے زوال شمس سبب ہے اور دوسرے معنویہ ہے جبکہ سبب غیر وقت ہو جیسے کہ اسکار (نشہ آور ہونا) تحریم کا سبب ہے اور دوسری قسم خطاب وضع سے کسی وصف پر اس کے مانع ہونے کا حکم لگانا ہے اب یا تو وہ وصف حکم کیلئے مانع ہے جیسے باپ ہونا قصاص میں کہ ابوت مانع عن القصاص ہے یا تو وہ وصف سبب کیلئے سبب ہونے سے مانع ہے جیسے دین کا ہونا زکوٰۃ میں کہ دین نصاب کیلئے وجوب زکوٰۃ کیلئے سبب ہونے سے مانع ہے اور تیسری قسم خطاب وضع سے اس کے شرط ہونے کا حکم لگانا ہے اب یا تو وہ وصف حکم کیلئے شرط ہے جیسے وصف قدرت مبیع کے سپرد کرنے پر صحت بیع کیلئے شرط ہے یا وہ وصف سبب کیلئے شرط ہے جیسے طہارت نماز میں شرط ہے اور سبب صلوٰۃ باری تعالیٰ کی تعظیم ہے لہذا طہارت تعظیم باری تعالیٰ کی وجہ سے مشروع ہوئی ہے ان سب اقسام کو تم محفوظ کر لو۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ ثم خطاب الوضع الخ۔ حضرت علام قدس سرہ جب اقتضاء وتخییر یعنی خطاب تکلیفی کی تقسیم سے فارغ ہو گئے تو پھر خطاب وضعی کی تقسیم شروع فرمایا اور فرمایا ثم خطاب الوضع الخ۔ یعنی خطاب وضعی کی تین قسمیں ہیں پہلی قسم تو یہ ہے کہ کسی وصف پر اس کے سبب ہونے کا حکم لگانا ہے اور سبب ہونے کی دو صورتیں ہوا کرتی ہیں ایک تو وقتیہ کہ جس

میں وقت سبب ہو جیسے دلوک شمس نماز ظہر کے وجوب کا سبب ہے ارشاد ربانی ہے "اقم الصلوٰة لدلوك الشمس اور سبب ہونے کی دوسری صورت معنویہ ہے کہ اس میں غیر وقت سبب ہے جیسے اسکار تحریم وحرمت کا سبب ہے ارشاد نبوی ہے کل مسکر حرام اور خطاب وضعی کی دوسری قسم یہ ہے کہ کسی وصف پر اس کے مانع ہونے کا حکم لگایا گیا ہو اب یا تو وہ وصف حکم ہی کیلئے مانع ہو جیسے کہ ابوت قصاص سے مانع ہے سبب قصاص ظلماً قتل ہے سبب کے ہوتے ہوئے ابوت نے قصاص جو حکم ہے اس کو روک دیا ہے یا وہ وصف سبب کیلئے سبب ہونے سے مانع ہو جیسے کہ قرض ہے کہ اس نے نصاب کو وجوب زکوٰۃ ہونے سے روک دیا۔ شارع نے حوائج اصلیہ سے فارغ وفاضل نصاب کو وجوب زکوٰۃ کا سبب قرار دیا ہے اور دین وقرض کی ادائیگی حوائج اصلیہ سے ہے لہٰذا دین وقرض انعقاد سبب سے مانع ہے یہاں پر ایک اعتراض کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ ابوت جیسے حکم قصاص سے مانع ہے ایسے ہی جائز ہے کہ دین وقرض بھی حکم زکوٰۃ کیلئے مانع ہو پھر دونوں میں فرق کیا ہے اور وجہ تفریق کیا ہے؟ اعتراض مذکور کا جواب یہ ہے کہ سبب اصطلاح شرع مطہر میں اسے کہا جاتا ہے کہ جس کو شارع نے وجود وعدم کے اعتبار سے مدار حکم قرار دیا ہو اور اول میں ظلماً قتل ہے اور ثانی میں نصاب مغنی ہے بخلاف مانع کے کہ مانع بھی اگرچہ اس پر بھی بولا جاتا ہے کہ جسے شارع نے وجود وعدم کے اعتبار سے مدار حکم قرار دیا ہو لیکن یہ سبب کے بالکل برعکس ہے کہ عدم مانع کے وقت وجود حکم ہوگا اور وجود مانع کے وقت عدم حکم ہوگا اور ابوت ایسے ہی ہے لیکن دین وقرض کی یہ کیفیت وصورت نہیں ہے بلکہ وہ نصاب مغنی کی جانب نسبت کرتے ہوئے مانع ہے حکم کی جانب نسبت کرتے ہوئے مانع نہیں کیونکہ اگر عدم دین فرض کیا جائے تو وجوب زکوٰۃ لازم نہیں آتا اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ عدم دین کے ساتھ نصاب ہی نہ ہو لہٰذا دین مدار حکم نہیں کہ مانع ہو بلکہ دین مانع بالقرض ہے تو اب فرق دونوں میں واضح ہوگیا اور اعتراض ساقط ہوگیا۔ فافهم۔

قوله ومنها الحكم الخ۔ یعنی خطاب وضعی کی تیسری قسم یہ ہے کہ کسی وصف پر اس کے شرط ہونے کا حکم لگایا گیا ہو اب یا تو وہ وصف حکم ہی کیلئے شرط ہو جیسے کہ سپردگی مبیع پر وصف قدرت کا ہونا صحت بیع جو حکم بیع ہے اس کیلئے شرط ہے ورنہ بیع درست ہی نہ ہوگی یا وہ وصف سبب کیلئے شرط ہو جیسے کہ نماز میں طہارت کی شرط سبب کیلئے شرط ہے کہ نماز کے وجوب کا سبب باری تعالیٰ عز شانہ کی تعظیم ہے اور نماز میں طہارت وپاکیزگی کی شرط تعظیم الٰہی کی وجہ سے رکھی گئی ہے کہ تعظیم باری تعالیٰ وتعظیم الٰہی ہی وجوب نماز کا سبب ہے اور طہارت کے فقدان وعدم سے تعظیم الٰہی کا فقدان وعدم لازم آئیگا۔ فافهم وتدبر

قوله هذا۔ یہ فعل محذوف خذ یا احفظ کا مفعول بہ ہے یعنی خذ هذا یا احفظ هذا مطلب یہ ہے کہ ان سارے اقسام وصور کو ذہن میں محفوظ کرلو بہت مفید وکارآمد ہیں۔

والآن نشرع فی مسائل الاحکام ولنقدم علیها تعریف الواجب وهو ما استحق العقاب تارکه استحقاقاً عقلیاً او عادیاً والعفو من الکرم وقیل ما اوعد بالعقاب علی ترکه ولا یخرج العفو لان الخلف فی الوعید جائز دون الوعد ورُد بان ایعاد الله تعالی خبر صادق قطعاً وتجویز کونه انشاءً للتخویف کما قیل عدول عن الحقیقة بلا موجب علیٰ ان مثله یجری فی الوعد فینسد باب المعاد اقول لوتمَّ لدل علی بطلان العفو مطلقاً والکلام فی خروجه بعد تسلیم وجوده فلا بد ان یقال ان الایعاد فی کلامه تعالیٰ مقید بعدم العفو۔

ترجمه مع توضیح

اور اب ہم حکم کی تقسیم سے فراغت کے بعد ان احکام کے مسائل کے بیان کو شروع کر رہے ہیں جو مبادی کے قبیل سے ہیں اور ہم مسائل پر واجب کی تعریف کو مقدم کر رہے ہیں۔ اور واجب وہ فعل ہے جس کا تارک عقلاً یا عادۃً عقاب کا مستحق ہو اور مستحق عقاب کو درگذر فرمادینا کرم الٰہی ہے اور واجب کی تعریف میں کہا گیا ہے کہ واجب وہ فعل ہے جس کے ترک پر وعید فرمائی گئی ہو اور درگذر فرمادیا جانا واجب کی تعریف سے خارج نہیں ہوگا کیونکہ وعید میں خلاف جائز ہے وعدہ میں خلاف وعدہ جائز نہیں اور خلف بالوعید کے جواز کا قول بایں طور رد کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وعید فرمانا یقیناً خبر صادق ہے اور عفو ودرگذری کی تقدیر پر کذب لازم آئے گا جو ذات پاک کیلئے محال بالذات ہے اور یہ جائز کرنا وکہنا کہ وعید الٰہی انشاء تخویف ہے جیسا کہ کہا گیا یہ بغیر مقتضی وبلا ضرورت حقیقت سے عدول کرنا ہے علاوہ ازیں اس تجویز وقول کا مثل وعدۂ الٰہی میں بھی جاری ہوگا کہ وعدۂ الٰہی انشاء ترغیب کیلئے ہے تو اس سے باب معاد بند ہو جائے گا حالانکہ وہ مفتوح ہے میں کہتا ہوں کہ وعید الٰہی کے انشاء تخویف کیلئے ہونے کی دلیل اگر تام ہو تو یہ دلیل مطلقاً عفو ودرگذری کے بطلان پر دلالت کرے گی حالانکہ عفو کے وجود کے بعد گفتگو وبحث واجب کی تعریف سے عفو کے نکل جانے میں تھی لہٰذا ضروری ہے کہ عذر میں کہا جائے کہ وعید الٰہی کلام الٰہی تعالیٰ شانہ میں عدم عفو کی قید سے مقید ہے۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ والان نشرع الخ. یعنی جب ہم حکم کی تقسیم کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب ہم ان احکام کے مسائل بیان کر رہے ہیں جو مبادی ومقدمات کے قبیل سے ہیں اور چونکہ واجب کی تعریف میں اختلافات بہت ہیں اس لئے سب سے پہلے ہم واجب کی تعریف کو ذکر کر رہے ہیں اور اصطلاح میں واجب اس فعل کو کہتے ہیں جس کا تارک عقلاً یا عادۃً عقاب خداوندی کا مستحق ہو۔ اور چونکہ حسن وقبح معتزلہ وماتریدیہ وحنفیہ کے نزدیک عقلی ہیں اور اشاعرہ کے نزدیک شرعی ہیں اور تارک واجب معتزلہ وماتریدیہ وبعض حنفیہ کے نزدیک عقلاً عقاب الٰہی کا مستحق ہوتا ہے اور حضرات اشاعرہ کے نزدیک وہ عقاب الٰہی کا عادۃً مستحق ہوتا ہے اس لئے حضرت علام قدس سرہ نے واجب کی تعریف میں عقلیاً وعادۃً کی قید لگا دیا تا کہ فریقین کے مسلک پر واجب کی تعریف درست ہو جائے۔ اور حاشیہ منہیہ میں اس سے متعلق یہ اعتراض مذکور ہے کہ واجب کی تعریف میں ترک سے کیا مراد ہے اگر ترک سے مراد عدم فعل ہے تو وہ غیر مقدور ہے لہٰذا ترک عقاب کا سبب نہیں ہو سکتا اور اگر ترک سے مراد کف نفس ہے تو بسا اوقات ترک واجب ہوتا ہے مگر کف نفس کی وجہ سے ترک نہیں ہوتا تو اس کے جواب میں حضرت علام قدس سرہ فرماتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ غیر مقدور عقاب کا سبب نہیں ہو سکتا اور اس کی تحقیق اس مسئلہ کے بیان میں آرہی ہے کہ ان لا تکلیف الا بالفعل لہٰذا ابھی توقف کرو انتہیٰ

قولہ والعفو من الکرم الخ. یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے تقریر سوال یہ ہے کہ جب واجب کا تارک مستحق عقاب ہوتا ہے اور تارک واجب موجب عقاب ہوتا ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ تارک واجب سے عقاب کبھی منفک وجدا نہ ہو حالانکہ توبہ ماحیٔ ذنوب ہے اور شفاعت سے مستحق عقاب کو عقاب سے نجات حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا التائب من الذنب کمن لا ذنب لہ اور دوسری حدیث میں ارشاد فرمایا شفاعتی لاھل الکبائر من امتی اور واجب کی تعریف مذکور سے تو لازم آتا ہے کہ توبہ وشفاعت نافع نہ ہوں حالانکہ دونوں نافع ہیں اللہ رحیم وکریم ہے وہ کبھی تارک واجب کو بھی معاف فرما دیتا ہے لہٰذا واجب کی تعریف مذکور جامع نہیں اس سوال مذکور کا جواب یہ ہے کہ عفو ودرگذر فرما دینا یہ کرم الٰہی واحسان خداوندی ہے جو استحقاق عقاب ولائق عذاب ہونے کے منافی نہیں اور یہ اس لئے کہ نفس انسانیہ افعال رذیلہ واعمال سیئہ سے مکدر ہو جاتا ہے اور وہ جب توبہ کرتا ہے اور اچھے زیورات سے آراستہ ہو جاتا ہے تو وہ کدورت زائل ہو جاتی ہے تو وہ اب عفو کا مستحق ہو جاتا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ رحمٰن وغفور ہے امید ہے کہ وہ اپنے کرم سے معاف فرما دے لہٰذا عفو ودرگذر فرما دینا یہ کرم الٰہی ہے تو استحقاق عقاب کے منافی نہیں اور واجب کی تعریف مذکور جامع ومانع ہے۔

قولہ وقیل ما اوعد الخ. یعنی واجب کی تعریف میں سوال مذکور کو دفع کرنے کیلئے یوں کہا گیا ہے اور واجب کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ واجب اس فعل کو کہتے ہیں کہ جس کے ترک پر وعید فرمائی گئی ہو اور اس کے ترک پر عقاب کی وعید آئی ہو اس تعریف سے عفو ودرگذر فرما دینا یعنی واجب جس کے تارک کو اللہ تعالیٰ نے اپنے کرم سے معاف فرما دیا ہو اور معاف فرما دے وہ خارج نہ ہوگا کیونکہ خلف فی الوعید جائز ہے لہٰذا جائز ہے کہ عقاب کی وعید فرمائی گئی ہو اور عقاب نہ پایا جائے اس لئے کہ اہل عقول سلیمہ اس کو فضل سے اور فضل مولیٰ سے شمار کرتے ہیں یہ اللہ تعالیٰ کیلئے نقص وعیب نہیں ہے بلکہ اس کیلئے صفت کمال ہے۔ ہاں البتہ خلف فی الوعد جائز وممکن نہیں کیونکہ خلف فی الوعد یعنی وعدہ فرما کر پھر اس کے خلاف کرنا اس میں نقص وعیب ہے جو جناب باری تعالیٰ میں مستحیل وممتنع ہے۔

قولہ ورُدّ بان ایعاد اللہ تعالیٰ الخ. یعنی خلف فی الوعید کے جواز کا قول صحیح ودرست نہیں اور اس قول وجواب کا رد بایں طور کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ترک واجب پر وعید فرمانا خبر ہے جو یقیناً خبر صادق ہے اور عفو ودرگذر فرمانے کی تقدیر پر کذب لازم آئیگا اور کذب جناب باری عز شانہ میں ممتنع ومحال ہے اس لئے کہ کذب اللہ تعالیٰ کیلئے صفت نقصان وعیب ہے۔ اس کا جواب فاضل مرزا جان نے اس طرح دیا تھا کہ وعید ڈرانے اور دھمکانے کے لئے انشاء ہے اور انشاء صدق وکذب سے متصف ہی نہیں ہوتا لہٰذا خلف فی الوعید جائز ہے۔ حضرت علام قدس سرہ نے فاضل مرزا جان کے جواب مذکور کا تین طرح سے رد کیا ہے پہلا رد تو یہ ہے کہ وعید کو تخویف کیلئے انشاء قرار دینا یہ بغیر ضرورت کے اور بلا موجب ومقتضی کے آیات وعید ونصوص وعید کا ان کے معانی حقیقیہ سے معنی مجازی کی جانب عدول کرنا ہے جو جائز ودرست نہیں کیونکہ وہ نصوص جو وعید کے سلسلے میں وارد ہیں ان کے حقائق اخبار ہیں اور انشاء ان کیلئے معانی مجازیہ ہیں لہٰذا ان کیلئے انشاء کی تجویز یہ حقیقت سے عدول کرنا ہے۔ اور دوسرا رد جواب مذکور کا حضرت علام نے اس طرح فرمایا کہ یہ تو آیات وعد ونصوص وعدہ میں جاری ہو سکتا ہے اور کہا جا سکتا ہے کہ نصوص وعد بھی ہو سکتا ہے کہ وہ ترغیب کی خاطر ترغیب کیلئے انشاء ہوں تو آیات وعد ونصوص وعدہ میں بھی تخلف ہو سکتا ہے اور وعدہ کے خلاف بھی ہو سکتا ہے لہٰذا

جزاء ہی کا وجود نہ ہوگا پھر عفو کا وقوع و وجود بھی نہ ہوگا حالانکہ گفتگو و بحث عفو کے وجود و ثبوت کو تسلیم کر لینے کے بعد اس کے تعریف مذکور سے نکل جانے میں ہو رہی ہے اور بعض حواشی میں اس بارے میں ایک اعتراض منقول ہے وہ یہ ہے کہ نصوص وعید کے انشاء تخویف کیلئے ہونے کی تقدیر پر جس طریقے سے ایقاع عذاب جائز ہے ایسے ہی عفو بھی جائز ہے کیونکہ تخویف ایسے قبیح فعل کے کرنے پر ہوتی ہے جو استحقاق عذاب و عقاب کا موجب ہو اور عفو و درگذر فرمانا یہ مستحق عذاب سے تجاوز کرنے اور اس کو رہا کر دینے کو کہتے ہیں لہٰذا تخویف میں دونوں صورتیں جائز ہیں اور ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ نصوص وعید میں عذاب کا ذکر بغیر ایقاع عذاب محض تہدید کیلئے اور محض ڈرانے و دھمکانے کیلئے ہے اور ایقاع عذاب کے ثبوت کیلئے کسی خبر آخر کی کوئی حاجت و ضرورت نہیں اس اعتراض مذکور کا حضرت علام قدس سرہ نے اپنے قول ''فلابد ان يقال الخ '' سے جواب دیا ہے یعنی ان سب اعتراض سے بچنے کیلئے ضروری ہے کہ عذر میں یوں کہا جائے اور اس طرح جواب دیا جائے کہ کلام الٰہی و کلام مقدس میں نصوص وعید جو بھی وارد ہیں وہ سب عدم عفو کی قید سے مقید ہیں کہ رب تعالیٰ اس وقت عقاب و عذاب میں مبتلا فرمائیگا کہ جب وہ ترک واجب پر عفو و درگذر نہ فرمائیگا تو اب اس صورت میں نصوص وعید کے خبر ہوتے ہوئے بھی نہ تو خلف لازم آئیگا اور نہ ہی کوئی اعتراض وارد ہوگا۔ **فافهم**

اقــول۔ حضرت علام قدس سرہ کے رد اول کا رد اور اس کا جواب اس طرح ہو سکتا ہے کہ حضرت علام کا یہ کہنا کہ نصوص وعید کا ان کے معانیٔ حقیقیہ سے معانیٔ مجازیہ کی جانب بلا موجب اور بلا ضرورت عدول کرنا ہے یہ حضرت علام کا فرمانا درست نہیں ہے کیونکہ آپ کو معلوم ہے کہ موجب ملجی عدول کا عفو کا جواز اور باری تعالیٰ کی جناب میں کذب کا استحالہ ہے تو عدول کیلئے یہ ایک ضرورت داعیہ ہے لہٰذا بلا ضرورت نہیں بلکہ ضرورت ملجیہ ہے اور حضرت علام کے دوسرے رد کا رد اس طرح ہو سکتا ہے کہ حضرت علام کا یہ کہنا کہ اس کا مثل تو وعد میں بھی جاری ہو سکتا ہے کہ نصوص وعد کو بھی انشاء ترغیب کیلئے تسلیم کر لیا جائے تو اس میں بھی تخلف ہو سکتا ہے جس سے باب معاد ہی بند ہو جائیگا حالانکہ وہ مفتوح ہے اس کا جواب یہ ہیکہ یہ قیاس

مع الفارق ہے جو درست نہیں کیونکہ اول میں ضرورت ہے اور وہ ضرورت عفو کے جواز کا ثبوت اور جناب باری تعالیٰ میں کذب کا بطلان ہے اور دونوں کے اجتماع سے لازم آتا ہے کہ آیات وعید و نصوص وعید سب خبر ہو جائیں اور نصوص وعد میں انشاء کی جانب عدول کرنے کی اور ان کے اخبار کی جانب پھیرنے کی کوئی ضرورت نہیں لہٰذا یہ قیاس مع الفارق ہے اور قیاس کیلئے علت مشترکہ کا ہونا ضروری ہے اور صورت مذکور میں علت جامعہ و علت مشترکہ نہیں ہے اور حضرت علام قدس سرہ کے تیسرے رد کا رد ان کے قول ''اقول لو تم '' کے ضمن میں گذر چکا ہے۔ **فافهم وتدبر**

قـولہ مقيد بعدم العفو۔ حضرت علام قدس سرہ کے اس قول پر بعض حواشی میں یہ اعتراض منقول ہے کہ آیات وعید و نصوص وعید کا عدم عفو کی قید سے مقید کرنا بھی بلا موجب و مقتضی کے حقیقت سے عدول کرنا ہے کیونکہ یہ مجاز بالحذف و مجاز بالاضمار ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عدول کا موجب و مقتضی محقق و موجود و ثابت ہے اور وہ موجب و مقتضی اہل کبائر کے لئے عفو کا ثبوت و تحقق ہے جو یقینی و قطعی ہے لہٰذا ان نصوص وعید کا جو غیر کافر و مشرک کیلئے وارد ہیں ان کا ان کے ظاہر سے عدول کرنا ضروری ہے اب یا تو انہیں عدم عفو کی قید سے مقید کر کے یا انہیں انشاء تخویف کیلئے تسلیم کر کے عدول کیا جائے عدول بہر حال ضروری ہے اور نصوص وعد میں ان کے عدول کیلئے کوئی موجب و مقتضی نہیں لہٰذا نصوص وعد و آیات وعد اپنے حقائق پر باقی رہیں گی کیونکہ بلا ضرورت تاویل باطل و غیر مسموع ہوتی ہے۔ **فافهم**

مسئلة الواجب على الكفاية واجب على الكل اى كل واحد ويسقط بفعل البعض ولا يلزم النسخ لان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون لانتفاع علة الوجوب وقيل على البعض لنا اثم الكل بتركه اذا ظنوا ان غيرهم لم يفعل قالوا ولاسقط بفعل البعض ولو كان على الكل لم يسقط قلنا المقصود وجود الفعل وقد وجد كسقوط ما على الكفيلين باداء احدهما وثانيا الابهام فى المكلف كالابهام فى المكلف به قلنا تاثيم المبهم غير معقول قيل منهبهم اثم الكل بسبب ترك البعض قلنا ترك البعض يقتضى اولا وبالذات اثم البعض وان كان يؤول الى اثم الجميع ثانيا وبالعرض فيلزم تأثيم المبهم.

ترجمہ مع توضیح

یہ مسئلہ اس بیان میں ہے کہ واجب کفایہ سب پر واجب ہے یعنی مکلف کے ہر فرد پر واجب ہے اور بعض کے کر

لینے سے ہر ایک سے ساقط ہو جاتا ہے اور اس سقوط سے حکم کا منسوخ ہو جانا لازم نہیں آتا کیونکہ فعل کا ساقط ہو جانا اس کے ادا کر لینے سے پہلے کبھی علت وجوب کے منتفی ہو جانے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ واجب کفایہ بعض مبہم پر واجب ہے ہماری دلیل واجب کفایہ کے ترک کر دینے سے مکلف کے ہر فرد کا گنہگار ہونا ہے جب کہ ان کا ظن غالب ہو کہ ان کے غیروں نے بھی اسے ادا نہیں کیا ہے۔ بعض مبہم پر وجوب کے قائلین نے اولاً کہا کہ واجب کفایہ بعض کے کر لینے سے ساقط ہو گیا اور اگر وہ سب پر واجب ہوتا تو بعض کے کر لینے سے سب سے ساقط نہ ہوتا اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ واجب کفایہ سے مقصود واقع میں فعل کا وجود ہوتا ہے اور بعض کے کر لینے سے فعل پا لیا گیا لہٰذا سب سے وہ فعل ساقط ہو گیا جیسے اس دین کا سقوط ہے کہ جس کا مطالبہ دو کفیلوں پر ہو دونوں میں سے کسی ایک کے ادا کر دینے سے دوسرے سے ساقط ہو جاتا ہے اور واجب کفایہ کے بعض مبہم پر وجوب کے قائلین نے ثانیاً کہا کہ مکلف میں ابہام مکلف بہ میں ابہام کے مثل ہے اور مکلف بہ میں ابہام جائز ہے تو مکلف میں بھی ابہام جائز ہے ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ مکلف میں ابہام کی تقدیر پر مبہم کی تاثیم لازم آتی ہے اور مبہم کی تاثیم غیر معقول ہے اس جواب کے رد میں کہا گیا ہے کہ بعض مبہم پر وجوب کے قائلین کا مذہب بعض کے ترک کے سبب سے سب کا گنہگار ہونا ہے۔ ہم اس رد کے جواب میں کہتے ہیں کہ بعض مبہم کا ترک اولاً و بالذات بعض مبہم ہی کے گناہ کا مقتضی ہے اگرچہ وہ ثانیاً و بالعرض تمام مکلفین کے گناہ کی جانب راجع ہے لہٰذا مکلف میں ابہام کی تقدیر پر مبہم کا گنہگار ہونا لازم آئیگا جو غیر معقول ہے۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ الواجب علی الکفایۃ الخ. واجب کفایہ اسے کہتے ہیں کہ جو سب پر واجب ہو اور بعض لوگوں کے کر لینے سے سب بری الذمہ ہو جائیں جیسے نماز جنازہ کہ پوری آبادی کے مکلفین پر واجب ہے اور بعض لوگوں کے نماز جنازہ ادا کر لینے سے سب کے سب بری الذمہ ہو جاتے ہیں اور کوئی ایک شخص بھی نہ پڑھے تو سب کے سب گنہگار ہوں گے اور اس کا مدمقابل واجب عین کہلاتا ہے جیسے پنج وقتہ نمازیں کہ سب مکلفین پر واجب ہیں اور سب کے کرنے سے اس کا سقوط ہوگا اور یہاں واجب سے مراد فرض ہے حضرت علام قدس سرہ کی عادت جاریہ ہے کہ واجب کا اطلاق کرتے

ہیں جس سے مراد فرض بھی ہوتا ہے ان کے نزدیک واجب فرض کو بھی شامل ہوتا ہے اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ واجب کفایہ آیا سب پر واجب ہے یا بعض معین پر واجب ہے یا بعض مبہم پر واجب ہے؟ جمہور کے نزدیک واجب کفایہ سب پر واجب ہوتا ہے لیکن بعض کے ادا کر لینے سے وہ سب سے ساقط ہو جاتا ہے اور وہ حضرات جو یہ کہتے ہیں کہ واجب کفایہ بعض معین پر واجب ہوتا ہے ان کا یہ کہنا ہے کہ وہ انھیں لوگوں پر واجب ہوتا ہے جو موقع پر حاضر موجود ہوتے ہیں اور بعض مبہم پر وجوب کے قائلین امام رازی علیہ الرحمہ اور ان کے متبعین ہیں حضرت علام قدس سرہ نے دو مذہب کا تذکرہ فرمایا ہے پہلا مذہب جمہور کا ہے اور دوسرا مذہب امام رازی کا ہے۔ کما فی بعض الکتب.

قولہ ولا یلزم الخ. یہ ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ ہے جو مذہب جمہور پر وارد ہوتا ہے کہ واجب کفایہ کو بعض نے ادا کر لیا تو سب بری الذمہ ہو جاتے ہیں اس سے تو نسخ لازم آتا ہے کیونکہ واجب کا سقوط تارک واجب کے حق میں اس کے بغیر ادا کئے ہوئے یہ نسخ ہے اور آپ حضرات نسخ کے قائل نہیں حالانکہ آپ کے مذہب پر نسخ لازم آ رہا ہے اسی اعتراض کو دفع کرنے کیلئے حضرت علام فرماتے ہیں کہ اس سقوط سے نسخ نہیں لازم آتا کیونکہ واجب کا سقوط اس کے ادا کرنے سے پہلے کبھی تو نسخ کے ذریعہ ہوتا ہے اور کبھی علت وجوب کے منتفی ہو جانے کی وجہ سے واجب ساقط ہو جاتا ہے مثلاً یہی نماز جنازہ خلاف قیاس اسلام میت کی تعظیم کی وجہ سے واجب ہوتی ہے اور بعض لوگوں کے ادا کر لینے سے احترام و تعظیم اسلام میت کا وجود و تحقق ہو جاتا ہے تو اب دیگر مکلفین سے اس کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے کہ اب علت وجوب ان کے حق میں منتفی ہو گئی تو بغیر ان کے ادا کئے وہ واجب ان سے ساقط ہو گیا اور اس سلسلہ میں ہماری دلیل یہ ہیکہ واجب کفایہ اگر سب پر واجب نہ ہوتا تو اس کے ترک کر دینے سے سب کے سب گنہگار کیوں ہوتے تو اس سے ثابت ہوا کہ واجب کفایہ سب مکلفین پر واجب ہے ہاں بعض کے ادا کر لینے سے سب بری الذمہ ہو جائیں گے اور سب گنہگار اسی وقت ہوں گے جب ان کو علم ہو کہ کسی نے نہیں ادا کیا ہے اور اگر انھیں علم نہ ہو تو وہ انشاء اللہ تعالیٰ گنہگار نہ ہوں گے۔

قولہ قالوا اولا الخ. بعض مبہم پر وجوب کے قائلین کی پہلی دلیل یہ ہے کہ بعض کے ادا کر لینے سے واجب کفائی ساقط ہو جاتا ہے اور اگر بقول جمہور سب پر واجب ہوتا تو صرف بعض کے فعل سے وہ ساقط نہ ہوتا جیسے اور تمام عبادات کا حال ہے کہ جن پر واجب ہیں انھیں کے ادا کرنے سے وہ ساقط ہوتی ہیں ہماری جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ ملازمہ تسلیم نہیں کہ اگر سب پر واجب ہوتا تو صرف بعض کے فعل سے وہ ساقط نہ ہوتا کیونکہ یہاں مقصود واقع

ونفس الامر میں فعل کا وجود وتحقق ہے اور بعض کے اس فعل کو ادا کر لینے کی صورت میں وجود فعل ہو گیا تو اب وہ علت ہی باقی نہ رہی اس لئے وہ سب سے ساقط ہو جاتا ہے اور سب کے سب بری الذمہ ہو جاتے ہیں جیسے اس دین کا سقوط ہے کہ جو اصل وکفیل دونوں پر واجب ہو اور ان میں سے کسی ایک کی ادائیگی سے دوسرا بھی بری الذمہ ہو جاتا ہے کیونکہ یہاں مقصود ادائیگیٔ دین ہے جو پائی گئی ہے اور صورت مذکورہ دائرہ میں مقصود فعل کا وجود ہے اور وہ پالیا گیا اور حضرت علام قدس سرہ کا قول "کسقوط ما علی الکفیلین الخ" یہ منع مذکور کی سند ہے جو تقویت منع کیلئے ذکر کی جاتی ہے فافہم۔

قوله وثانیا الابهام الخ. بعض مبہم پر وجوب کے قائلین کی یہ دوسری دلیل ہے کہ مکلّف بہ میں ابہام جائز ودرست ہے تو مکلّف میں بھی ابہام جائز ہونا چاہئے کیونکہ کفارۂ یمین میں اختیار ہے کہ مکلّف دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دس مسکینوں کو کپڑے پہنائے یا غلام آزاد کرے ان تینوں اشیاء سے بغیر تعین کے ایک ہی واجب ہے اسی طرح واجب کفایہ بھی بعض مبہم پر واجب ہے ابہام مانع وجوب نہیں ہے تو جب مکلّف بہ میں ابہام اس کے وجوب سے مانع نہیں تو مکلّف میں بھی ابہام مانع وجوب نہیں لہٰذا واجب کفایہ بعض مبہم پر ہی واجب ہے اور ہماری جانب سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ مکلّف بہ کے ابہام پر مکلّف کے ابہام کا قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ قیاس کیلئے علت مشترکہ درکار ہے اور یہاں مسئلۂ دائرہ میں علت مشترکہ نہیں ہے کیونکہ مکلّف بہ کے مبہم ہونے کی صورت میں فعل مبہم کے ترک سے شخص مخصوص ومعین کا گنہ گار ہونا لازم آتا ہے جو معقول ہے اور مکلّف کے مبہم ہونے کی تقدیر پر فعل مخصوص ومعین کے ترک سے بعض مکلّف مبہم کا گنہگار ہونا لازم آتا ہے جو غیر معقول ہے لہٰذا ایک کا دوسرے پر قیاس صحیح ودرست نہیں۔

قوله قیل مذهبهم الخ. حضرت علامہ تفتازانی علیہ الرحمہ نے شرح شرح میں اس جواب مذکور کے رد میں کہا ہے کہ واجب کفایہ کے بعض مبہم پر وجوب کے قائلین کا مذہب یہ ہے کہ بعض مبہم کے ترک سے جملہ مکلفین گنہگار ہوتے ہیں لہٰذا اب ان کے مذہب پر بعض مبہم کا گنہ گار ہونا لازم نہیں آئیگا ہماری جانب سے علامہ تفتازانی کے قول مذکور کا یہ جواب ہے کہ بعض مبہم کا ترک اولاً وبالذات بعض مبہم ہی کے گنہگار ہونے کا مقتضی ہے اگرچہ وہ ترک بعض مبہم پر ثانیاً وبالعرض بعض کے غیر معین ہونے کی وجہ سے سب کے گنہگار ہونے کی جانب راجع ہو جائے تو ان کے مذہب پر بھی اولاً وبالذات بعض مبہم کی تاثیم لازم آئیگی جو غیر معقول ہے حاصل جواب یہ ہے کہ ان کا مذہب اگرچہ اثم الکل ہے لیکن اثم کل صحیح نہیں نہ تو بالذات صحیح ہے اور نہ ہی بالعرض درست ہے کیونکہ اثم وگناہ بالذات بعض مبہم پر ہی ہے اس لئے کہ وجوب بالذات اسی پر ہے اور تاثیم بالعرض وجوب بالعرض علی الکل پر موقوف ہے اور اس کے وہ قائل ہی نہیں ہیں کہ وہ

بالعرض سب پر واجب ہے۔ فافهم وتدبر۔

اقول الکل من فرد البعض المبهم فان الکل اذااتوابه اتوا بما وجب علیهم اتفاقا فاثم الکل فرد من اثم البعض وهذا النحو من تأثیم المبهم معقول البتة لانه لا ینافی التحصیل نعم المبهم الغیر المجامع للکل ای من حیث انه مبهم غیر معقول فتفکر وثالثا قال الله تعالیٰ فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة قلنا مؤول بالسقوط بفعل البعض جمعا بین الادلة ثم فی التحریر یشکل بسقوط الجنازة بفعل الصبی العاقل کماهو الاصح عند الشافعیة مع انه لا وجوب علیه اقول لا اشکال فان ذلک کسقوط الدین باداء المتبرع۔

ترجمه مع توضیح

جواب مذکور پر میں اعتراض کرتے ہوئے کہتا ہوں کہ کل بعض مبہم کے فرد سے ہے کیونکہ جب سب کے سب مکلفین واجب کفایہ کو بجالائیں تو اتفاقاً سب کے سب اس کو بجالانے والے ہوں گے جو ان سب پر واجب تھا لہٰذا اثم کل اثم بعض کا فرد ہے جیسے اتیان کل اتیان بعض کا فرد ہے اور تاثیم مبہم کی یہ صورت وقسم کہ جس کا تحقق کل کے تحقق کے ساتھ ہو یقیناً معقول ہے کیونکہ یہ تاثیم مبہم تحصیل ووجود کے منافی نہیں۔ ہاں وہ تاثیم مبہم جو کل کا مجامع نہ ہو مبہم ہونے کی حیثیت سے اس کی تاثیم غیر معقول ہے پس تم غور وفکر کرو۔ اور بعض مبہم پر واجب کفایہ کے وجوب کے قائلین نے ثالثاً کہا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں ارشاد فرمایا کہ کیوں نہیں ہر فرقہ سے ایک گروہ نکلتا کہ وہ تفقہ فی الدین حاصل کرے اور تفقہ فی الدین کا حصول بالاتفاق بعض مبہم پر ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ واجب کفائی بھی بعض ہی پر واجب ہے اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد پاک "فلولا نفر من کل فرقة الخ" ادلہ کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے بعض کے فعل سے سقوط کے ذریعہ مؤول ہے پھر تحریر الاصول میں ہے کہ واجب کفایہ کے سب پر واجب ہونے اور بعض کے ادا کر لینے سے ساقط ہو جانے پر صبیٔ عاقل کے فعل سے نماز جنازہ کے ساقط ہو جانے سے جیسے کہ شافعیہ کے یہاں سقوط اصح ہے اشکال وارد کیا جاتا ہے حالانکہ نماز جنازہ صبیٔ عاقل پر واجب نہیں ہے اور واجب کا سقوط اسی کے ادا کرنے سے ہوتا ہے جس پر وہ واجب ہے۔ اس اشکال کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ اس میں کوئی اشکال نہیں کیونکہ صبیٔ عاقل کے فعل سے نماز جنازہ کا سقوط کسی محسن ومتبرع کے ادا کر دینے دین وقرض کے سقوط کی

طرح ہے حالانکہ محسن ومتبرع پر اداء دین واجب نہ تھا۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ اقول الکل من فرد الخ. بعض مبہم پر واجب کفائی کے وجوب کے قائلین پر جو تاثیم مبہم کے لزوم اور اس کے غیر معقول ہونے کا اعتراض ماسبق میں کیا گیا ہے اس اعتراض کو دفع کرنے کیلئے حضرت علام قدس سرہ فرماتے ہیں کہ واجب کفایہ جس بعض مبہم پر واجب ہے اس مبہم کے افراد سے کل بھی ایک فرد ہے کیونکہ بعض مبہم وہ غیر معین ہے اس کا تحقق ووجود بعض میں ہو یا کل میں اس کا تحقق ووجود ہوا اس لئے کہ جب سارے مکلفین واجب کفایہ کو ادا کریں تو بالاتفاق وہ سب اس فعل کے ادا کرنے والے ہوں گے جو ان پر واجب تھا لہذا سب کا گنہگار ہونا بعض کے گنہگار ہونے کا ایک فرد ہے جیسے سب کا اس کو ادا کرنا بعض کے ادا کرنے کا ایک فرد ہے اور تاثیم مبہم کی یہ صورت معقول ہے ہاں اس مبہم کی تاثیم غیر معقول ہے جس کا فرد کل نہ ہو اور یہاں اثم کل اثم بعض کا فرد ہے لہذا جو تاثیم مبہم غیر معقول ہے وہ لازم نہیں آتی اور جو تاثیم لازم آتی ہے وہ غیر معقول نہیں بلکہ معقول ہے۔

قولہ فتفکر. حضرت علام قدس سرہ کے اس قول میں شاید اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ واجب کفایہ کا بعض مبہم پر وجوب یہ بعض مبہم کی تاثیم کا موجب ومقتضی ہے نہ کہ اس بعض مبہم کے کسی فرد معین کی تاثیم کا موجب ومقتضی ہے کیونکہ یہ بدیہی الاستحالہ ہے۔

قولہ وثالثا الخ. بعض مبہم پر واجب کفائی کے وجوب کے قائلین کی یہ تیسری دلیل ہے ان کا استدلال اس طرح ہے کہ قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "فلولا نفر من کل فرقة الخ" یہ تفقہ فی الدین کی تحصیل کے وجوب کی دلیل ہے اور تفقہ فی الدین کی تحصیل واجب کفایہ ہے اور تفقہ فی الدین حاصل کرنا بالاتفاق بعض مبہم پر واجب ہے کیونکہ سب کے تفقہ فی الدین کی تحصیل میں حرج ہے لہذا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ واجب کفایہ سب پر واجب نہیں بلکہ بعض پر واجب ہے اس استدلال کا جواب دیتے ہوئے حضرت علام فرماتے ہیں کہ تفقہ فی الدین کی تحصیل بھی سب پر واجب ہے البتہ بعض کے فعل سے سب بری الذمہ ہو جاتے ہیں اور سب سے وجوب ساقط ہو جاتا ہے اور ارشاد باری تعالیٰ جو دلیل میں مذکور ہے اس کی تاویل اس طرح کر لی جاتی ہے کہ بعض کے فعل سے تفقہ فی الدین کی

تحصیل کا وجوب بھی ساقط ہو جاتا ہے جیسا کہ واجب کفائی کی یہی شان ہے کہ وہ سب پر تو واجب ہوتا ہے لیکن بعض کے ادا کر لینے سے سب سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اور ارشاد ربانی کی یہ تاویل مذکور نہ کی جائے تو ادلہ میں تعارض لازم آئیگا جس کا دفع کرنا ضروری ہے اور ادلہ میں تعارض اس طرح لازم آئیگا کہ آپ حضرات کے کہنے کے بموجب تفقہ فی الدین کا حاصل کرنا بعض پر واجب ہے چنانچہ بظاہر آیت مبارکہ سے یہی ثابت ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے پیارے رسول ﷺ ارشاد فرماتے ہیں "طلب العلم فریضة علی کل مسلم ومسلمة" جس سے ثابت ہوتا ہے کہ علم دین کا سیکھنا اور اس کا طلب کرنا ہر مسلمان مرد وعورت پر فرض ہے اس سے بظاہر تعارض لازم آرہا ہے اور اس کا دفع ضروری ہے اس لئے انھیں ادلہ میں تطبیق دینے کیلئے کہا گیا ہے کہ تفقہ فی الدین کی تحصیل بھی سب پر واجب ہے لیکن بعض اشخاص وافراد کی تحصیل سے سب بری الذمہ ہو جائیں گے۔

قولہ ثم فی التحریر الخ. امام ابن ہمام کی تحریر الاصول میں یہ اشکال منقول ہے کہ واجب کفایہ اگر سب پر واجب ہو اور بعض کے فعل سے سب بری الذمہ ہو جائیں تو کسی عاقل نابالغ بچے کے نماز پڑھنے سے نماز جنازہ کا سقوط نہیں ہونا چاہئے حالانکہ نابالغ بچہ کے پڑھ لینے سے نماز جنازہ ساقط ہو جاتی ہے اور واجب کا سقوط اسی کے ادا کرنے سے ہوتا ہے جس پر واجب ہوتا ہے اور عاقل نابالغ بچہ پر نماز جنازہ واجب ہی نہیں ہے تو پھر اس کے ادا کرنے سے نماز جنازہ کیوں کر ساقط ہو جاتی ہے اور سب بری الذمہ کیوں ہو جاتے ہیں جب کہ جن پر واجب تھی انھوں نے اس کو ادا ہی نہیں کیا اور نسخ احکام بھی نہیں ہوا اور علت وجوب بھی منتفی نہیں ہوئی پھر سب مکلفین سے نماز جنازہ کیسے ساقط ہو جاتی ہے۔ شوافع کے یہاں صحیح تر یہی ہے کہ صبیٔ عاقل کے نماز جنازہ ادا کر لینے سے مکلفین سب بری الذمہ ہو جاتے ہیں اس سے تو لازم آتا ہے کہ نماز جنازہ واجب ہی نہ ہو کیونکہ واجب کا سقوط تین ہی وجہ سے ہوتا ہے ایک تو یہ ہے کہ واجب جن پر واجب ہے وہ اسے ادا کرلیں دوسری وجہ یہ ہے کہ واجب منسوخ ہو جائے تو اس کا وجوب ساقط ہوتا ہے اور تیسری وجہ یہ ہے کہ علت وجوب ہی منتفی ہو جائے اور صورت دائرہ میں جب کچھ نہیں تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ نماز جنازہ واجب ہی نہ ہو حالانکہ آپ حضرات قائل ہیں کہ نماز جنازہ فرض کفایہ ہے کہ واجب سب پر ہے اور بعض کے فعل سے سب بری الذمہ ہو جاتے ہیں۔ **اقول۔** سے حضرت علام قدس سرہ اسی اشکال مذکور کو دفع کرتے

کیلئے فرماتے ہیں کہ اس سے مذہب جمہور پر کوئی اشکال نہیں کیونکہ صبیؑ عاقل کے فعل سے مکلفین سے نماز جنازہ کا ساقط ہوجانا ایسا ہی ہے کہ جیسے مدیون پر کسی کا دین واجب تھا اور کسی محسن ومتبرع نے مدیون کے دین کو اپنے پاس سے دائن کو دیدیا اور اس کے دین کو ادا کردیا تو مدیون کا دین ادا ہوجاتا ہے حالانکہ محسن ومتبرع پر ادائیگی دین واجب نہ تھی یہی حال نماز جنازہ کا بھی ہے کہ گو کہ عاقل نابالغ بچے پر نماز جنازہ واجب نہ تھی مگر اس کے ادا کرلینے سے سب مکلفین بری الذمہ ہوجاتے ہیں کیونکہ مقصود نماز جنازہ میں وجود فعل تھا اور نابالغ کی ادائیگی سے مقصود حاصل ہوگیا اس لئے سب مکلفین سے اس کا سقوط ہوگیا اور سب بری الذمہ ہوگئے۔ ہاں ہمارے مذہب احناف پر یہاں یہ شبہ ہوتا ہے چونکہ ہمارے احناف کے نزدیک صبیؑ عاقل کے فعل سے نماز جنازہ مکلفین سے ساقط نہیں ہوتی اس لئے یہ شبہ ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ آخر وجہ فرق کیا ہے کہ کسی متبرع ومحسن کی ادائیگیٔ دین سے دین ادا ہوجاتا ہے اور مدیون سے ساقط ہوجاتا ہے جب کہ اس پر دین کا ادا کرنا واجب نہ تھا اور یہاں صورت دائرہ میں صبیؑ عاقل کی ادائیگی سے نماز جنازہ مکلفین سے ساقط نہیں ہوتی کیونکہ صبیؑ عاقل پر نماز جنازہ واجب نہ تھی اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ دین میں مقصود صاحب مال تک مال کا پہنچانا ہے اور یہ متبرع ومحسن کے ادا کردینے سے حاصل ہوگیا یوں ہی مدیون کے ادا کردینے سے بھی مقصود حاصل ہوجاتا ہے اور نماز جنازہ میں ایسا نہیں کیونکہ نماز جنازہ میں مقصود تعظیم اسلام میت ہے اور اس کیلئے دعا کرنا ہے اور یہ کمال عقل اور توجہ الی اللہ پر موقوف ہے اور صبی ونابالغ بچہ اپنی عقل کے قصور کی وجہ سے کمال عقل وتوجہ الی اللہ دونوں سے قاصر ہے اسلئے اس کے فعل سے وجوب ساقط نہ ہوگا۔ کماعند الحنفية فافهم

مسئلة ایجاب امر من امور معلومة صحيح وهو الواجب المخير كخصال الكفارة وقيل ایجاب بالجميع ويسقط بفعل البعض فلو اتى بالجميع يستحق ثواب واجبات اقول ذلك فرع جواز اجتماع الجميع وقد لايجوز كنصب احد المستعدين للامامة ثم هذا الاحتمال مما لم يشتهر قائله وقيل معين عنده تعالىٰ وهو بالفعل فيختلف ورد بان الوجوب يجب ان يكون قبل الفعل حتى يمتثل فافهم وقيل معين لايختلف لكن يسقط به وبالاخر لنا الجواز عقلا والنص دل عليه قالوا فى نفى التخيير اولا غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه فلا يكلف به قلنا انه معلوم من حيث انه واجب وهو مفهوم الواحد من الثلثة ويقع بوقوع كلٍ وانما يستحيل لو كلف بايقاعه غير معين فى الخارج۔

ترجمہ مع توضیح

یہ مسئلہ ہے اس بیان میں کہ چند امور معلومہ سے کسی ایک امر کا واجب کرنا جمہور فقہاء واشاعرہ کے نزدیک جائز وواقع ہے اور وہ اصطلاح کے اعتبار سے واجب مخیّر ہے جیسے کفارۂ یمین میں کہ اشیاء ثلثہ تحریر رقبہ واطعام والباس سے ایک واجب ہے اور کہا گیا ہے کہ کفارۂ یمین کل (تینوں) کا ایجاب ہے اور کسی بعض کے کرلینے سے کل (تینوں) ساقط ہوجاتے ہیں لہٰذا مکلف اگر تینوں کو بجالاتا ہے تو وہ تین واجب کے بجالانے کے ثواب کا مستحق ہوگا میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ واجب مخیّر میں کل کے ایجاب کا قول کل کے اجتماع کے جواز کی فرع ہے اور کبھی کل کا اجتماع جائز نہیں ہوتا جیسے امامت کبریٰ کے چند صالحین ولائق امامت سے کسی ایک کا امام وخلیفہ بنانا واجب ہے اور بیک وقت سب صالحین کو امام وخلیفہ بنانا حرام ہے پھر یہ ایجاب بالجمیع کا احتمال اس سے ہے کہ جس کا قائل مشہور نہیں اور واجب مخیّر کے سلسلے میں کہا گیا ہے کہ جو شئی واجب ہے وہ عند اللہ معین ہے اور عند الناس فعل سے ہوتی ہے اور تعین عند الناس مبہم ہے پس واجب مخیّر میں امر واجب مختلف ہوتا ہے اور اس قول کا بایں طور رد کیا گیا ہے کہ فعل واجب کو بجالانے سے قبل امر واجب کا وجوب ضروری ہے تاکہ مکلف اس کا امتثال کرسکے کیونکہ بغیر علم کے امتثال غیر معقول ہے پس تم اس کو سمجھو اور واجب مخیّر کے سلسلے میں کہا گیا ہے کہ واجب اس ایجاب میں معین ہے جو مختلف نہیں ہوتا لیکن واجب عن الذمہ اس معین کو بجالانے سے اور اس کے علاوہ دوسرے کو بھی بجالانے سے ساقط ہوجاتا ہے واجب مخیّر سے ایک شئی کے وجوب پر ہمارے اہل سنت جمہور فقہاء واشاعرہ کی دلیل عقلاً جواز ہے اور نص اس کے ایجاب پر دال ہے ایجاب بالجمیع کے قائلین نے تخییر کی نفی میں اولاً کہا کہ واحد غیر معین ہے اور غیر معین مجہول ومبہم ہے اور غیر معین کا وقوع محال وممتنع ہے لہٰذا مکلف کو غیر معین کی تکلیف نہیں دی جاسکتی ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ غیر معین مجہول ومبہم ہے بلکہ وہ واجب ہونے کی حیثیت سے معلوم ہے اور وہ غیر معین جو واجب ہونے کی حیثیت سے معلوم ہے وہ واحد من الثلثہ کا مفہوم ہے اور یہ مفہوم مذکور ہر ایک کے پالئے جانے سے پالیا جاتا ہے اور غیر معین کا وقوع اس وقت محال ہے جب کہ خارج میں غیر معین ہوتے ہوئے اس کو بجالانے کی تکلیف دی جائے۔

تحقیقات وتنقیحات

قوله ایجاب امر من امور معلومة الخ۔ یعنی دو چند اشیاء معلومہ سے کسی ایک شئی غیر معین کو واجب فرمانا اور

اسے بجالانے کا حکم دینا جمہور فقہاء کے نزدیک جائز و درست ہے اور جائز ہوتے ہوئے واقع بھی ہے اور اصول فقہ کی اصطلاح میں اس کو واجب مخیّر کہا جاتا ہے جیسے کہ کفارۂ یمین ہے کہ اس میں یا تو دس مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے یا انھیں کپڑے پہنائے جائیں یا غلام آزاد کیا جائے ان اشیاء ثلثہ معلومہ سے ایک ہی واجب ہے ارشاد ربانی ہے ''فکفارته اطعام عشرة مساكين من الاوسط ماتطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة ''اور واجب مخیّر سے متعلق چار اقوال و مذاہب ہیں پہلا قول جمہور فقہاء و اشاعرہ کا ہے ان کے نزدیک اشیاء معلومہ سے لاعلی التعین ایک ہی واجب ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ اشیاء معلومہ و امور معلومہ سے ہر ایک واجب ہے لیکن ان میں سے کسی ایک کو بجالانے سے دیگر کل امور و اشیاء کا وجوب ساقط ہو جائیگا اس قول کا قائل مشہور و معروف نہیں اور تیسرا قول یہ ہے کہ واجب مخیّر سے جو امر و فعل واجب ہے وہ عنداللہ معین ہے اور عندالناس مبہم ہے لیکن مکلّف جب اسے بجالاتا ہے تو عندالناس بھی متعین ہو جاتا ہے اور معلوم ہو جاتا ہے کہ یہی عنداللہ واجب تھا ایسی صورت میں ان قائلین کے نزدیک واجب مختلف ہوتا ہے تو کفارۂ یمین میں جس نے غلام آزاد کیا اس پر وہی غلام کا آزاد کرنا واجب تھا اور جس نے دس مسکینوں کو کھانا کھلایا اس پر کھانا کھلانا ہی واجب تھا اور جس نے ان کو کپڑے پہنائے اس پر کپڑے پہنانا واجب تھا۔

اور چوتھا قول یہ ہے کہ واجب مخیّر میں جو واجب ہے وہ عنداللہ معین ہے جو مختلف نہیں ہوتا لیکن مکلّف کے ذمہ سے واجب ساقط ہو جاتا ہے اگر وہ واجب معین کو بجالاتا ہے یونہی اس کے علاوہ دیگر امور کو بجالانے سے بھی واجب معین ساقط ہو جائے گا اور مکلّف بری الذمہ ہو جائے گا کیونکہ ہر ایک امر واجب معین کے بدل ہو جاتے ہیں۔

قوله اقول ذلك الفرع الخ۔ حضرت علام قدس سرہ مذہب ثانی و قول ثانی کے قائل پر ایراد قائم فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس کا یہ کہنا کہ واجب مخیّر میں کل واجب ہیں اور بعض کو بجالانے سے سب ساقط ہو جاتے ہیں اور اگر سب کو بجالائے تو وہ کل واجب کو بجالانے کے ثواب کا مستحق ہوگا یہ ایجاب بالجمیع کا قول کل کے اجتماع کے جواز کی فرع ہے یعنی کل کا وجوب اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ کل کا جمع کرنا اور جمع ہونا جائز بھی ہو اور کبھی سب کا اجتماع جائز ہی نہیں ہوتا جیسے خلافت و امامت کبریٰ کے صالح و اہل بہت ہیں لیکن سب کا امام و خلیفہ بنانا جائز نہیں بلکہ ناجائز ہے ان میں کسی ایک ہی کو امام و خلیفہ بنانا درست و جائز ہے اور یہ کسی ایک کو خلیفہ بنانا لوگوں پر واجب مخیّر ہے اور سب کو بیک وقت امامت و خلافت کے منصب پر فائز کرنا ناجائز و حرام ہے تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اگر کوئی سب کو بجالائے تو وہ کل واجب کو

بجالانے کے ثواب کا مستحق ہوگا نہیں بلکہ وہ اثم و گناہ کا مستحق ہوگا لہٰذا کل کے ایجاب کا قول مع التفریع باطل ہے۔

قوله ورد بان الوجوب الخ۔ یعنی مذہب ثالث و قول ثالث کا رد اس طرح کیا گیا ہے کہ فعل واجب کو بجالانے سے پہلے اس کے وجوب کا ثبوت ضروری اور واجب ہے تاکہ امتثال کیا جا سکے کیونکہ امتثال بغیر علم کے غیر معقول ہے اور اس قول ثالث پر لازم آتا ہے کہ واجب کے وجوب کا ثبوت فعل واجب کو بجالانے کے بعد ہو حضرت علام قدس سرہ نے منہیہ میں فرمایا ہے کہ اس قول کا نام قول تراجم ہے کیونکہ اشاعرہ اس قول کی نسبت معتزلہ کی جانب کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں اور معتزلہ اشاعرہ کی جانب نسبت کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں اسی لئے امام سبکی نے فرمایا کہ یہ کسی کا قول نہیں۔ وهو تعالىٰ اعلم

قوله لنا الجواز عقلاً الخ۔ یعنی واجب مخیّر کا وجود عقلاً جائز ہے اس معنیٰ کر کے کہ عقل جائز کرتی ہے اور جائز مانتی ہے کہ چند اشیاء معلومہ و امور معلومہ سے کسی ایک امر کو آمر واجب کرے اس حیثیت سے کہ مکلّف ان امور سے جس کو چاہے بجالائے وہ بری الذمہ ہو جائے گا اور نص مثلاً ارشاد ربانی ''فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ماتطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة ''واجب مخیّر کے جواز بلکہ وقوع پر دال ہے کیونکہ ارشاد پاک اطعام عشرة مساكين دس مسکینوں کو کھانا کھلانے کا ایجاب ہے اور کسوة و تحرير کا اس پر اَوْ کے ذریعہ عطف کیا گیا اور کلمۂ اَوْ دو چیزوں یا چند اشیاء سے کسی ایک کیلئے لاعلی التعین ہے لہٰذا نص کریم اپنے ظاہری اعتبار سے اس کے وقوع پر دلالت کرتی ہے جس کی عقل مجوز ہے اور نصوص میں بلا ضرورت تاویل باطل و غیر مسموع ہوتی ہے۔ فافهم وتدبر

قوله قالوا فی نفی التخییر اولا الخ۔ یعنی وہ لوگ جو واجب مخیّر میں سب کے وجوب کے اور بعض کو بجالانے سے سب کے سقوط کے قائل ہیں انھوں نے تخییر کی نفی میں اولا کہا کہ واحد غیر معین ہے اور غیر معین مبہم ہے اور مبہم مجہول ہے اور غیر معین و مبہم و مجہول کا وقوع محال ہے لہٰذا مجہول و مبہم مکلّف بہ نہیں ہو سکتا حضرت علام قدس سرہ اس دلیل مذکور کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ غیر معین مطلقاً مجہول ہے بلکہ وہ واجب ہونے کی حیثیت سے معلوم ہے اور غیر معین جو واجب ہونے کی حیثیت سے معلوم ہے وہ واحد من الثلثة کا مفہوم ہے وہ اگرچہ مصداق و فرد کے اعتبار سے مجہول ہے لیکن مفہوم کے لحاظ و اعتبار سے معلوم ہے وہ مستحیل الوقوع نہیں بلکہ وہ واجب غیر معین امور ثلثہ سے ہر ایک کے بجالانے سے پالیا جائیگا اور ہر ایک کے ذریعہ ساقط ہو جائے گا

ہاں غیر معین کا وقوع اس وقت اور اس حال میں محال ہے جب کہ خارج میں غیر معین ہوتے ہوئے اس کو بجالانے کی تکلیف دی جائے اور صورت دائرہ میں یہ لازم نہیں آتا جو لازم آرہا ہے وہ محال نہیں اور جو محال ہے وہ لازم نہیں آتا حاصل جواب یہ ہے کہ غیر معین مجہول مطلق نہیں ہے اور نہ اس وجہ واعتبار سے مجہول ہے جس وجہ واعتبار سے اس کا وجوب مطلوب ومقصود ہے اور غیر معین کا فرد ومصداق اگر کسی وجہ واعتبار سے مجہول ہو اور دوسری وجہ واعتبار سے معلوم ہوتو نہ تو جہالت لازم آئیگی اور نہ ہی کوئی استحالہ لازم آئیگا۔فتدبر كذافي المنهية اور نیز ان نافین کا قول واجب محتم سے منقوض ہے کیونکہ طبیعت کلیہ وجود کے بعد متعین ہوتی ہے اور قبل وجود غیر متعین ہوتی ہے تو ان کے قول کی تقریر پر لازم آتا ہے کہ طبیعت کلیہ کے کل افراد واجب ہو جائیں اور بعض کے بجالانے سے کل ساقط ہو جائیں حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں۔فتأمل كذافي المنهية

وثانيا كون الواجب احدهما والتخيير فيه يتناقضان قلنا الواجب المبهم والمخير فيه المتعينات وذلك جائز كوجوب احد النقيضين مع امكان كل منهما وثالثا الوجوب بالجميع فى المخير كالواجب على الجميع فى الكفاية فان المقتضىٰ فيهما واحد وهو حصول المصلحة بمبهم قلنا تاثيم واحد لا بعينه غير معقول بخلاف التاثيم بترك واحد قالوا علم ما يفعله فهو الواجب قلنا لكونه احدها لا بخصوصه قالواولا يجب ان يعلم الآمر الواجب فيكون معينا عنده تعالىٰ قلنا يعلمه حسب ما اوجبه فان العلم تابع للمعلوم وثانياً لواتى بالكل معاً فالامتثال اما بالكل فيجب الكل او بكل واحد فيلزم تعدد العلل التامة او بواحد لا بعينه وهو غير موجود فتعين المعين اقول لا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل وانما يلزم لو لم يكن الكل بدلا الاترىٰ ان عدم االجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزء ان كان المجموع هو العلة التامة واجاب فى المنهاج بان الامتثال بكل وتلك معرفات وفيه نظر ظاهر۔

ترجمہ مع توضیح

واجب مخیّر میں سب کے وجوب اور بعض کے بجالانے سے سب کے سقوط کے قائلین نے تخییر کی نفی میں ثانیاً کہا کہ دو امروں میں سے ایک کا واجب ہونا اور اسی احد الامرین میں ترک وفعل کے درمیان اختیار دیا جانا باہم متناقض ومتنافی ہیں کیونکہ اختیار تعدد کا مقتضی ہے اور امر واحد اس سے آبی ومنکر ہے ہم اس دلیل کے جواب میں کہتے ہیں کہ

واحد مبہم ہے اور مخیّر فیہ متعینات ہیں جو واحد مبہم کے افراد ہیں اور افراد میں تخییر کے ہوتے ہوئے مبہم کا وجوب اختلاف موضوع کی وجہ سے جائز ہے جیسے نقیضین میں سے ہر ایک کے وجود کے ممکن ہوتے ہوئے ان میں سے ایک کا وجود ارتفاع نقیضین کے محال ہونے کی وجہ سے واجب ہے اور واجب مخیّر میں سب کے وجوب اور بعض کو بجالانے سے سب کے سقوط کے قائلین نے تخییر کی نفی میں ثالثاً کہا کہ واجب مخیّر میں سب کا وجوب ایسا ہی ہے جیسے واجب علی الکفایہ میں واجب کفائی سب پر واجب ہے کیونکہ مقتضی واجب مخیّر وواجب علی الکفایہ دونوں میں ایک ہی شئی ہے اور وہ مقتضی بعض مبہم کے ذریعہ مصلحت کا حصول ہے ہم اس دلیل مذکور کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ واجب کفائی کے بعض پر وجوب کی صورت میں ترک پر بعض غیر معین کی تاثیم لازم آئے گی جو غیر معقول ہے اور واجب مخیّر میں کسی امر غیر معین کے وجوب کی صورت میں اس کے ترک سے تارک معین کی تاثیم لازم آئیگی جو معقول ہے۔جو لوگ عند اللہ واجب مخیّر میں واجب معین کے وجوب اور اس کے مختلف ہونے کے قائل ہیں انھوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ اپنے علم ازلی سے اس امر وفعل کو جانتا ہے جو مکلف کرے گا لہٰذا وہی فعل مفعول واجب ہے ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ واجب امر وفعل مفعول ہے لیکن وہ اس لئے واجب ہے کہ وہ واجب مفعول چند امور معلومہ کا ایک ہے نہ کہ واجب مفعول کی خصوصیت کی وجہ سے وہ واجب ہے۔واجب مخیّر میں عند اللہ واجب معین غیر مختلف کے وجوب کے قائلین نے اولاً کہا کہ آمر موجب کیلئے ضروری ہے کہ وہ واجب کو جانے کیونکہ طلب بغیر علم کے صحیح ودرست نہیں لہٰذا واجب عند اللہ معین ہے ہم اس دلیل کے جواب میں کہتے ہیں کہ آمر موجب اللہ تعالیٰ واجب کو اسی کے مطابق جانتا ہے جس کو اس نے واجب فرمایا ہے اور وہ مفہوم واحد ہے اس میں کوئی ابہام نہیں ابہام تو اس مفہوم واحد غیر معین کے افراد میں ہے کیونکہ علم معلوم کے تابع ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ واجب مفہوم واحد کو اسی حیثیت سے جانتا ہے۔عند اللہ واحد معین غیر مختلف کے وجوب کے قائلین نے ثانیاً کہا کہ واجب مخیّر میں مکلف اگر کل امور معلومہ کو ایک ساتھ بجالائے تو امتثال حکم یا تو کل۔پورے مجموع کے ادا کرنے سے ہوگا تو اس صورت میں کل امور واجب ہوں گے یا تو امتثال حکم ہر ایک کے ذریعہ علی سبیل الانفراد ہوگا تو اس صورت میں معلول واحد کیلئے علل تامہ کا تعدد لازم آئیگا جو محال ہے اور اگر امتثال حکم کسی ایک واحد غیر معین سے ہوگا اور حال یہ ہے کہ واحد غیر معین خارج میں قابل وجود نہیں لہٰذا اس سے امتثال حکم نہیں ہوسکتا تو امتثال حکم کیلئے واجب معین متعین ہوگیا تو معلوم ہوگیا کہ عند اللہ واجب معین ہی واجب ہے۔دلیل مذکور کے جواب میں شق اول کو اختیار کرتے ہوئے میں کہتا ہوں کہ امتثال بالکل سے کل کا وجوب لازم نہیں آتا امتثال بالکل سے کل کا وجوب اس وقت لازم آتا جب کہ کل ایک دوسرے کا بدل نہ ہوتا اور اگر کل ہر ایک دوسرے کا بدل ہو تو امتثال بالکل سے کل کا وجوب لازم نہیں آئیگا کیا تم نہیں دیکھتے کہ عدم جزء واحد عدم کل کیلئے علت تامہ ہے

اور جب دو جزء معدوم ہوں تو عدم کل کی علت تامہ دونوں عدم کا مجموعہ ہی ہوگا اور واجب مخیّر میں عند اللہ واجب معین کہنے والوں کی دلیل مذکور کا شق ثانی کو اختیار کرتے ہوئے قاضی بیضاوی نے اپنی کتاب منہاج میں یہ جواب دیا ہے کہ مکلّف کے کل امور کو بجالانے کی صورت میں امتثال ہر ایک سے ہوگا اور علل تامہ کے تعدد سے کچھ حرج نہیں کیونکہ یہ سب امور علل حقیقیہ نہیں بلکہ علل شرعیہ و معرفات شرعیہ ہیں اور اس جواب میں کھلی ہوئی نظر ہے۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ وثانیاًکون الواجب احدھما الخ۔ یعنی واجب مخیّر میں کل کے وجوب اور بعض کو ادا کر لینے سے کل کے سقوط کے قائلین نے تخییر کی نفی میں ثانیاً یہ کہا کہ دو چیزوں میں سے ایک کا واجب ہونا اور پھر اسی میں اختیار دینا یہ دونوں آپس میں ایک دوسرے کی نقیض ہیں کیونکہ یہ بالکل بدیہی ہے کہ واجب اس وقت ایک ہی شئی ہے اور وہ امر واحد معلوم ہے اور امر واحد میں تخییر نہیں ہوسکتی کیونکہ تخییر تعدد کو چاہتا ہے اور امر واحد میں تعدد نہیں لہٰذا ثابت ہوا کہ دونوں باہم متناقض ہیں اور اجتماع نقیضین محال ہے اور جو کسی محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتا ہے لہٰذا واجب مخیّر میں امور معلومہ سے واحد غیر معین واجب نہیں ہوسکتا اور اجتماع نقیضین کے لزوم کی دوسری تقریر یہ ہے کہ مسئلۂ دائرہ میں دو چیزوں میں سے ایک کا واجب ہونا اور پھر اسی واجب واحد میں تخییر کا ہونا یہ دونوں آپس میں متناقض ہیں کیونکہ وجوب کا مطلب یہ ہے کہ جو واحد غیر معین واجب ہے اس کا ترک جائز نہیں ہے اور پھر اسی میں اختیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا ترک جائز بھی ہے اور یہ عدم جواز ترک و جواز ترک اجتماع نقیضین ہے لہٰذا واجب مخیّر میں واحد غیر معین واجب نہیں ہوسکتا۔

قولہ قلنا الواجب المبھم الخ۔ یعنی اس دلیل مذکور کا ہماری جانب سے جواب یہ ہے کہ صورت دائرہ میں اجتماع نقیضین لازم نہیں آتا کیونکہ اجتماع نقیضین کیلئے وحدات ثمانیہ کی شرط ہے اور وحدات ثمانیہ سے اتحاد موضوع بھی ہے جو یہاں صورت دائرہ میں مفقود ہے کیونکہ واجب مبہم ہے اور مخیّر فیہ متعینات ہیں جو واجب مبہم کے افراد ہیں یعنی امور معلومہ سے ایک امر مبہم واجب ہے اور اس کا ہر فرد علی سبیل التعین مخیّر فیہ ہے مثلاً کفارۂ یمین میں لاعلیٰ التعین ایک واجب ہے اور علی سبیل التعین ہر ایک مخیّر فیہ ہے اور یہ جائز ہے اس میں کوئی استحالہ نہیں کیونکہ موضوع مختلف ہوگیا جیسے وجوب وامکان نقیضین ہیں بایں طور پائے جاتے ہیں کہ نقیضین میں سے ایک کا وجود و تحقق واجب ہوتا ہے کیونکہ ارتفاع نقیضین محال بالذات ہے اور نقیضین سے ہر ایک کا وجود و تحقق ممکن ہوتا ہے ایسے ہی وجوب و تخییر دونوں مبہم

و متعین میں پائے جاتے ہیں لہٰذا واجب مخیّر میں امور معلومہ سے واحد غیر معین ہی واجب ہے۔

اقول۔ نافین تخییر کی دلیل مذکور کا الزامی جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ تمہاری دلیل تمہارے مذہب سے خود منقوض ہے کیونکہ واجب کل اور واجب مخیّر دونوں خود باہم متناقض ہیں۔ فافہم وتدبر

قولہ وثالثا الوجوب بالجمیع الخ۔ یعنی واجب مخیّر میں کل کے وجوب اور بعض کو بجالانے سے کل کے سقوط کے قائلین نے تخییر کی نفی میں ثالثاً کہا جس کا حاصل یہ ہے کہ واجب مخیّر میں کل امور معلومہ واجب ہیں کل امور کا وجوب ایسا ہی ہے جیسے واجب علی الکفایہ آپ لوگوں کے یہاں تمام مکلفین پر واجب ہے کیونکہ واجب مخیّر و واجب کفائی دونوں میں حکم کا مقتضی ایک ہی شئی ہے اور وہ مقتضی حکم بعض مبہم کا بجالانے سے فعل واجب کی مصلحت کا حاصل ہوجانا ہے تو جیسے آپ حضرات کے نزدیک واجب علی الکفایہ سب پر واجب ہے ایسے ہی ہمارے یہاں واجب مخیّر میں کل امور معلومہ واجب ہیں۔

قولہ قلنا تاثیم واحد الخ۔ حضرت علام قدس سرہ دلیل مذکور کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ قیاس مع الفارق ہے یعنی واجب مخیّر کا واجب کفائی پر قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ مقیس و مقیس علیہ میں علت جامعہ مشترکہ نہیں کیونکہ واجب کفائی اگر کل پر واجب نہ ہو بلکہ بعض پر واجب ہو تو ترک کی صورت میں بعض مبہم غیر معین کی تاثیم لازم آئیگی جو غیر معقول ہے۔ اور واجب مخیّر میں چند امور معلومہ سے اگر بعض مبہم غیر معین کو واجب کہا جائے تو اس کے ترک کی صورت میں تارک معین کی تاثیم لازم آئیگی جو معقول ہے لہٰذا واجب کفائی پر واجب مخیّر کا قیاس کرنا قطعاً درست نہیں اور غیر معقول پر معقول کا قیاس کرنا غیر معقول ہے۔

قولہ علم ما یفعلہ الخ۔ یعنی واجب مخیّر میں عند اللہ واحد معین مختلف بالفعل کے وجوب کے جو لوگ قائل ہیں انھوں نے اپنے دعویٰ کے اثبات میں کہا کہ واجب مخیّر میں مکلّف جس فعل وامر کو ادا کرے گا اللہ تعالیٰ اسے اپنے علم ازلی سے پہلے ہی سے جانتا ہے لہٰذا وہی معلوم معین عند اللہ واجب ہے اور بندوں کے لحاظ واعتبار اور ان کے اختیار کرنے کے لحاظ واعتبار سے یہ واجب مختلف ہوتا ہے۔ حضرت علام قدس سرہ اس دلیل کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ بندہ جس کو کرے گا وہی واجب ہے لیکن وہ اس لئے واجب ہے کہ واجب مفعول امور معلومہ سے ایک ہے وہ اپنی خصوصیت کی وجہ سے واجب نہیں ہے کیونکہ تمام مکلفین واجب مخیّر میں مساوی ہیں تو جو زید پر واجب ہے وہی بکر پر واجب ہے اس بارے میں مکلفین کے درمیان کوئی تفاوت نہیں ہاں ان

کے اختیار کے اعتبار سے تفاوت ہے لیکن تکلیف کے اعتبار سے کوئی تفاوت ان میں نہیں لہٰذا واجب مخیّر میں واحد مبہم غیر معین ہی واجب ہے۔

قولہ قالوا او لا یجب ان یعلم الخ. یعنی واجب مخیّر میں جو لوگ عند اللہ واحد معین غیر مختلف کے وجوب کے قائل ہیں ان لوگوں نے اپنے دعویٰ کے اثبات میں اولاً کہا کہ واجب مخیّر میں آمر موجب یعنی اللہ تعالیٰ کیلئے ضروری ہے کہ اس نے جس شئی وامر کو واجب فرمایا ہے وہ اسے جانے کیونکہ بغیر علم کے طلب صحیح نہیں لہٰذا عند اللہ واجب معین ہوگا۔ حضرت علام قدس سرہ اس دلیل کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ واجب مخیّر کو آمر موجب نے جس طریقے پر اور جس حیثیت سے واجب کیا۔ ہے اس کو اسی حیثیت سے اسی طریقے پر جانتا ہے کیونکہ علم معلوم کے تابع ہے اور اس نے جس کو واجب فرمایا ہے وہ مفہوم واحد مبہم غیر معین ہے اس میں کوئی ابہام نہیں۔ ابہام اس کے افراد میں ہے لہٰذا واجب مخیّر میں واحد مبہم غیر معین ہی واجب ہے۔

قولہ وثانیا لواتی بالکل الخ۔ یعنی واجب مخیّر میں جو زاعمین عند اللہ واحد معین غیر مختلف کے وجوب کے قائل ہیں انھیں زاعمین نے اپنے دعویٰ کے اثبات میں ثانیاً کہا کہ واجب مخیّر میں مکلف اگر کل امور معینہ کو ایک ساتھ بجالائے تو امتثال حکم اب یا تو کل امور کے ادا کرنے سے ہوگا اس صورت میں کل امور واجب ہو جائیں گے اور اگر امتثال حکم ہر ایک کے بجالانے سے ہو تو اس صورت میں معلول واحد کیلئے علت تامہ کا تعدد لازم آئیگا اور معلول واحد کیلئے علت تامہ کا تعدد محال ہے اور جو شئی مستلزم ہو کسی محال کو وہ خود محال ہوا کرتی ہے۔ اور اگر امتثال حکم کسی ایک مبہم غیر معین کے ادا کرنے سے ہو تو وہ خارج میں موجود ہونے کے قابل وصالح ہی نہیں لہٰذا امتثال حکم اس سے نہیں ہوسکتا تو اس سے ثابت ہوا کہ امتثال حکم اس شئی سے ہوا ہے جو عند اللہ متعین ومعہود ہے لہٰذا واجب مخیّر میں عند اللہ واحد معین کا واجب ہونا متعین ہوگیا حضرت علام قدس سرہ شق اول کو اختیار کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ کل امور کو بجالانے کے وقت امتثال حکم کل امور کے ذریعہ ہوگا لیکن ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ اگر امتثال حکم کل امور کے ذریعہ ہو تو کل امور واجب ہوں گے اور کل امور کا واجب ہونا لازم آئیگا کیونکہ امتثال بالکل سے کل امور کے ادا کا وجوب اس وقت لازم آئیگا جبکہ کل بدل نہ ہو اور اگر کل بدل ہو تو امتثال بالکل سے کل امور کا وجوب لازم نہیں آتا۔ لہٰذا اگر کوئی مکلف سارے خصال کفارہ کو بجالائے تو اس سے نظر کرتے ہوئے اداء کل کی

جانب امتثال حکم متحقق نہیں ہوگا البتہ امتثال حکم کا تحقق اس اعتبار سے ہوگا کہ علت امتثال وہ ایک کا ادا کرنا ہے نہ کہ کل امور کا بجالانا اس کی صورت ایسی ہی ہے جیسے عدم کل کی علت تامہ مستقلہ جزء واحد کا عدم ہے اور اگر دو جزء معدوم ہوں تو عدم کل کی علت تامہ دونوں عدموں کا مجموعہ ہوگا اور عدمین کا مجموعہ علت تامہ اس جہت واعتبار سے ہوگا کہ دونوں اس عدم جزء واحد پر مشتمل ہیں جو عدم کل کی علت تامہ مستقلہ ہے اس وجہ سے نہیں کہ دونوں عدم خود مستقل عدم کل کی علت تامہ ہیں ورنہ علل مستقلہ کا تعدد لازم آئیگا جو محال ہے یہی حال صورت دائرہ میں ہے کہ امتثال حکم کی علت تامہ واجب مخیّر میں امور معلومہ سے کسی ایک کا ادا کرنا ہے اور ان میں سے دو کا ادا کرنا اور دو کا بجالانا بھی امتثال کی علت تامہ ہے لیکن اس لئے نہیں کہ اداء اثنین خود امتثال حکم کی علت تامہ مستقلہ ہے بلکہ امتثال حکم کی علت تامہ مستقلہ یعنی امور معلومہ سے کسی ایک کو بجالانے پر مشتمل ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ امتثال حکم کل امور کو بجالانے سے اس وجہ سے ہوا ہے کہ کل امور ایک پر مشتمل ہیں اور امتثال حکم کی علت تامہ مستقلہ ان میں ایک کا بجالانا ہے نہ کہ کل امور واجب ہونے کی وجہ سے امتثال حکم ہوا ہے اور تحقیق یہی ہے جیسا کہ حضرت علام قدس سرہ نے اصل رابع میں اس کی جانب اشارہ کیا ہے کہ عدم کل کی علت تامہ طبیعت عدم جزء ہے مطلقاً خواہ اس کا تحقق عدم جزء واحد میں ہو یا عدم جزئین میں ہو یہی حال یہاں امتثال حکم کا بھی ہے۔ فافہم وتدبر۔

قولہ واجاب فی المنہاج الخ. یعنی قاضی ناصر الدین بیضاوی نے استدلال مذکور کا اس کی شق ثانی کو اختیار کرتے ہوئے اپنی کتاب منہاج میں بایں طور جواب دیا کہ امتثال حکم ان امور میں سے ہر ایک کے ذریعہ ہوگا اور ان لوگوں نے اس صورت میں جو یہ کہا ہے کہ اس تقدیر پر علت تامہ کا تعدد لازم آئیگا تو وہ بایں طور مدفوع ہے کہ یہ امور امتثال حکم کیلئے علل حقیقیہ نہیں ہیں بلکہ یہ سب امور علل شرعیہ ومعرفات شرعیہ ہیں اور معرفات مخصصہ ہیں اور علل شرعیہ ومعرفات شرعیہ کے تعدد میں کوئی استحالہ نہیں اور معرف واحد پر معرفات کثیرہ ہی کے اجتماع میں نہ تو کوئی استحالہ ہے اور نہ کوئی استبعاد ہے بلکہ جائز وواقع ہے جیسے پورا عالم اور اس کا ایک ایک ذرہ صانع باری تعالیٰ کا معرف ہے ہاں علت حقیقیہ کا تعدد البتہ محال ہے۔ علامہ بیضاوی کا یہ جواب حضرت علام قدس سرہ کو پسند نہیں بلکہ ان کے نزدیک جواب مذکور درست نہیں اس لئے حضرت علام فرماتے ہیں کہ علامہ بیضاوی کے جواب میں نظر ظاہر ہے اور وجہ نظر یہ ہے کہ تعدد علل کے امتناع کا جواب علل حقیقیہ میں ہے وہ سب علل شرعیہ ومعرفات شرعیہ میں بھی موجود ہے لہٰذا علامہ بیضاوی علیہ الرحمہ کا

علل حقیقیہ میں تعدد کو مستحیل کہنا اور علل شرعیہ کے تعدد کو جائز کہنا یہ تحکم ہے کیونکہ جب ہر ایک سے علی سبیل الانفراد امتثال حکم ہوگا اور ہر ایک ان میں سے معرف تام ہوگا تو شئی واحد معلول واحد پر معرفات شرعیہ کا تعدد ضرور لازم آئیگا اور یہ تعدد بھی باطل ہے جیسے علل تامہ کا توارد معلول واحد پر اور اس کا تعدد باطل ہے اور حضرت علام قدس سرہ کے قول ''فیہ نظر ظاھر '' میں بھی نظر اور اعتراض ہے کیونکہ حضرت علام نے خود اصل رابع باب قیاس میں علل شرعیہ کے تعدد کو جائز کہا ہے اور یہاں اس کے خلاف کلام فرما رہے ہیں لہٰذا حضرت علام قدس سرہ کے کلام میں تعارض ہے اور حضرت بحر العلوم شرح مسلم میں فرماتے ہیں کہ جواب یہ ہے کہ اس طرح اس کی تقریر کی جائے کہ امتثال امر موجود ہے لہٰذا اس کے وجود کی علت ضروری ہے اور وہ علت شرعیہ نہیں بلکہ عقلیہ ہے اور شرع مطہر نے واجب کو واجب کیا ہے لیکن اس کا موجب امتثال ہونا تو وہ امر عقلی ہے اور فرماتے ہیں کہ استدلال مذکور کے جواب میں شق اخیر کو اختیار کر کے تقریر کی جاسکتی ہے کہ امتثال حکم واحد غیر معین سے ہوا ہے اور ان لوگوں کا یہ کہنا کہ واحد غیر معین خارج میں موجود نہیں لہٰذا اس سے امتثال حکم نہیں ہوسکتا یہ ہمیں تسلیم نہیں بلکہ وہ وجود کل کے ضمن میں موجود ہے اور اسی سے امتثال حکم ہوا ہے اور یہ زیادہ ظاہر ہے۔

اقول۔ قاضی بیضاوی کی جانب سے حضرت علام قدس سرہ کے قول ''فیہ نظر ظاھر '' کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ علل حقیقیہ معلول میں مؤثر ہوتی ہیں اور علل شرعیہ مؤثر نہیں بلکہ مؤثر حقیقی خدا ہے لہٰذا علل حقیقیہ کے تعدد کے استحالہ واستبعاد سے علل شرعیہ کے تعدد کا ممنوع و مستحیل ہونا لازم نہیں آتا۔ فافھم وتدبر۔

تقسیم الوقت فی الموقت اما ان یفضل فیسمیٰ ظرفاً وموسعاً کوقت الصلوٰۃ وھو سبب للوجوب وظرف للمؤدیٰ وشرط للاداء وھو الحکم فی کل موقت ولیس المظروف عین المشروط لان الاداء غیر المؤدی ومافی التحریر المراد بالاداء الفعل المفعول فیتحدان لافعل الفاعل لانہ اعتباری لاوجود لہ فمندفع لان الحادث وان کان اعتبار یا یصلح للمشروطیۃ واما ان یساوی فیسمیٰ معیاراً ومضیقا وھو قد یکون سبباً للوجوب کرمضان عین شرعا لفرض الصوم فلم یبق غیرہ مشروعاً فلا یشترط نیۃ التعیین بل یصح بنیۃ مبائنۃ عند الحنفیۃ خلافا للجمھور الا نیۃ المسافر للمبائن للترخیص وقد لایکون سبباً کالنذر المعین فیتأدی بمطلق النیۃ ونیۃ النفل الافی روایۃ ولایتأدی بنیۃ واجب آخر بلا

خلاف بخلاف رمضان فرقا بین ایجابہ تعالیٰ وایجاب العبد والحج ذو شبھین بالمعیار والظرف فانہ لا یسع فی عام الا واحد ولا یستغرق فعلہ وقتہ ومن ھھنا تادی فرضہ بمطلق النیۃ ویقع عن النفل اذانواہ۔

ترجمہ مع توضیح

یہ واجب موقت کے وقت کی تقسیم ہے کہ واجب کی ادا سے یا تو وقت فاضل ہوگا تو اس وقت فاضل کو ظرف وموسع کہا جاتا ہے جیسے وقت نماز، اور وقت نماز کے وجوب کا سبب ہے اور فعل مؤدیٰ کا ظرف ہے اور واجب موقت کے ادا کیلئے شرط ہے اور یہی حکم ہر واجب مؤقت میں ہے اور مظروف عین مشروط نہیں کیونکہ ادا جو مشروط ہے وہ مؤدیٰ کا غیر ہے۔ اور وہ جو ابن ہمام کی کتاب تحریر الاصول میں ہے کہ ادا سے مراد فعل مفعول ہے نہ کہ فاعل کا فعل ہے کیونکہ فعل اعتباری ہے اس کا وجود نہیں لہٰذا مظروف ومشروط دونوں متحد ہیں تو یہ ابن ہمام کا قول مندفع ہے کیونکہ حادث مثلاً فاعل کا فعل معنیٰ مصدری کے اعتبار سے اگرچہ وہ اعتباری ہے لیکن وہ مشروط ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور وقت یا تو واجب کی ادائیگی سے فاضل نہ ہوگا بلکہ وہ واجب مؤقت کے مساوی و برابر ہوگا تو اس وقت کا نام معیار ومضیق رکھا جاتا ہے اور وہ وقت معیار کبھی وجوب کا سبب ہوتا ہے جیسے رمضان المعظم کہ صوم مفروض کی ادا کیلئے شرعاً معین فرمایا گیا ہے لہٰذا صوم فرض کا غیر کوئی دوسرا روزہ رمضان المعظم میں مشروع نہیں تو صوم رمضان ادا ہونے کیلئے صوم معین کی نیت مشروط نہیں بلکہ صوم رمضان نیت مبائنہ سے بھی احناف کے نزدیک صحیح ودرست ہے اس میں جمہور علماء کا اختلاف ہے لیکن مسافر کو شارع کے رخصت دینے کی وجہ سے مسافر کے واجب آخر کی نیت کرنے سے حنفیہ کے نزدیک بھی واجب آخر ہی ادا ہوگا۔ اور وقت معیار کبھی وجوب کا سبب نہیں بنتا جیسے نذر معین تو یہ صوم معین مطلق روزہ کی نیت سے ادا ہوجاتا ہے۔ اور ایک غیر مختار روایت کے علاوہ دوسری روایات میں نفل روزہ کی نیت سے بھی نذر ہی کا روزہ ادا ہوتا ہے اور صوم نذر واجب آخر کی نیت سے بالاتفاق ادا نہیں ہوتا بخلاف صوم رمضان کے کہ وہ واجب آخر کی نیت سے بھی ادا ہوجاتا ہے اور ہر نیت سے صحیح ہے تاکہ ایجاب مولیٰ تعالیٰ اور ایجاب بندہ میں فرق وتفاوت رہے۔ اور وقت حج وقت معیار ووقت ظرف دونوں سے مشابہت رکھتا ہے کیونکہ ایک سال میں ایک ہی حج کی گنجائش ہوتی ہے اور فعل حج، حج کے سارے مہینوں کو مستغرق نہیں ہوتا اور اسی مشابہت کی وجہ سے حج فرض مطلق نیت سے ادا ہوجاتا ہے اور اس کے

ظرف سے مشابہت کی وجہ سے حج نفل کی نیت کرنے سے حج نفل ادا ہوتا ہے۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ تقسیم الوقت فی الموقت الخ۔ واجب کی دو قسمیں ہیں واجب مؤقت، واجب غیر مؤقت جسے واجب مطلق بھی کہتے ہیں اگر واجب کی ادا کیلئے شرعاً وقت مقدر ہے تو اسے واجب مؤقت کہتے ہیں جیسے نماز، روزہ وحج۔ اور اگر اس کی ادائیگی کیلئے شرعاً وقت مقدر ومفروض نہیں ہے تو اسے واجب غیر مؤقت وواجب مطلق کہتے ہیں جیسے زکوٰۃ کہ نصاب کے کمال پر حولان حول کے بعد بندہ پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور بعد وجوب بندہ جب بھی ادا کرے گا وہ ادا ہی ہوگی قضا نہ ہوگی یہاں تک کہ سال اول کی زکوٰۃ دوسرے سال ادا کی جائے تو وہ بھی ادا کہی جائے گی قضا نہ کہی جائے گی۔ حضرت علام قدس سرہ یہاں سے واجب مؤقت کے وقت کی تقسیم فرمارہے ہیں کہ وقت واجب مؤقت میں اس کی ادا سے فاضل بچ رہتا ہے اس کو ادا کرنے کیلئے پورے وقت کی حاجت وضرورت نہیں ہوتی جیسے وقت نماز یُونہی وقت حج ہے کہ نماز وحج کو ادا کرنے کیلئے پورے وقت کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ فعل نماز وفعل حج کو ادا کرنے میں نماز کا پورا وقت اور حج کا پورا وقت نہیں لگتا تو اس وقت فاضل کو ظرف اور موسع کہا جاتا ہے اور کبھی موسع واجب مؤقت پر بھی بولا جاتا ہے اور یہی مشہور بھی ہے کہ موسع واجب کا نام واسم ہے اور یہ وقت فاضل اس واجب مؤقت کے وجوب کا سبب ہوتا ہے جیسے وقت نماز واجب مؤقت یعنی نماز کے وجوب کا سبب ہے کیونکہ نماز کی اضافت ونسبت وقت کی جانب کی جاتی ہے اور وقت کے تکرر وتکرار سے نماز کا تکرر ہوتا ہے اور یہ سبب ہونے کی آیت وعلامت ہے اور یہی وقت موسع فعل نماز کا ظرف بنتا ہے اور اس کو محیط ہوتا ہے اور اس سے فاضل بچ بھی رہتا ہے اور مؤدیٰ وغیر مؤدیٰ دونوں کی گنجائش رکھتا ہے اور یہی واجب مؤقت کی ادا کیلئے شرط ہے کیونکہ ادا کا تحقق ووجود بغیر وقت کے نہیں ہوتا اور وقت سے پہلے نماز ادا نہیں ہوسکتی کہ وقت سے پہلے ادا صحیح نہیں اور وقت کا تحقق ووجود بغیر ادا کے بھی ہوتا ہے اور یہ شرط ہونے کی آیت وعلامت ہے کہ مشروط کا تحقق ووجود بغیر شرط کے نہیں ہوتا اور شرط کا وجود وتحقق بغیر مشروط کے بھی ہوجاتا ہے۔

قولہ وھو الحکم فی الخ۔ یعنی وقت کا اداء واجب کیلئے شرط ہونا ہر واجب مؤقت کیلئے ہوا کرتا ہے اور ہر واجب مؤقت کا حکم یہی ہے کہ حکم شرط ہر مؤقت میں پایا جائے گا بخلاف سببیت کے کیونکہ وقت ہر واجب مؤقت کیلئے سبب نہیں ہوتا مثلاً منذور معین واجب ضرور ہے لیکن وقت اس کے وجوب کا سبب نہیں ہے بلکہ وقت اس کیلئے شرط ہے۔

قولہ ولیس المظروف الخ۔ حضرت علام قدس سرہ اس عبارت سے اس شبہ کا ازالہ فرمارہے ہیں کہ مشروط ومظروف دونوں ایک ہی ہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے مظروف ومشروط دونوں کو متحد ہی سمجھا اور کہا بھی ہے حضرت علام فرماتے ہیں کہ مظروف عین مشروط نہیں کیونکہ مظروف وہ مؤدیٰ ہے اور مشروط وہ ادا ہے اور مؤدیٰ اور ادا دونوں متغائر ہیں لہٰذا مظروف ومشروط دونوں متغائر ہیں دونوں متحد نہیں۔ اور حضرت امام ابن ہمام علیہ الرحمۃ والرضوان نے تحریر الاصول میں مظروف ومشروط میں اتحاد ثابت کرتے ہوئے اور دونوں میں تغائر کی نفی کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ادا سے مراد فعل مفعول ہے یعنی جو کیا جاچکا ہے اور وہ جو مؤدیٰ ہے نہ کہ اس سے مراد فاعل کا فعل جو معنی مصدری ہے وہ مراد ہے کیونکہ فعل مصدری اعتباری ہے اس کا خارج میں وجود نہیں اور مشروط کیلئے ضروری ہے کہ وہ خارج میں موجود ہو لہٰذا جب ادا سے مراد فعل مفعول ہے جو مؤدیٰ ہے تو مشروط وہی مؤدیٰ ہے اور مؤدیٰ وہی مظروف ہے تو مظروف ومشروط دونوں متحد ہیں دونوں ایک ہی ہیں دونوں میں تغائر نہیں اس کے رد میں حضرت علام قدس سرہ فرماتے ہیں کہ حادث یعنی فعل فاعل بمعنی مصدری اگرچہ اعتباری ہے لیکن وہ مشروطیت کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا ادا اپنے اعتباری ہوتے ہوئے بھی مشروط بننے اور ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور ابن ہمام کا یہ کہنا کہ حادث واعتباری مشروط ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور مشروط کا موجود فی الخارج ہونا ضروری ہے یہ مسلم نہیں۔ فافھم وتدبر فانہ دقیق۔

قولہ واما ان یساوی الخ۔ یہ حضرت علام کے قول ان یفضل پر معطوف ہے یعنی یا تو وقت اداء واجب سے فاضل نہ ہوگا بلکہ وقت واجب مؤقت کے مساوی وبرابر ہوگا ایسے وقت کو معیار ومضیق کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور معیار تو اس لئے کہتے ہیں کہ واجب اس وقت میں پایا جاتا ہے اور مضیق اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں وسعت وگنجائش نہیں ہوتی اور لفظ مضیق کبھی واجب مؤقت پر بھی بولا جاتا ہے اور یہ وقت مساوی یا وقت معیار ومضیق کبھی وجوب کا سبب ہوتا ہے اور سبب بنتا ہے جیسے صوم مفروض ادا کرنے کیلئے رمضان شریف کا ماہ مبارک شرعاً معین ہے اسی وجہ سے رمضان شریف میں صوم مفروض رمضان شریف کے علاوہ کوئی دوسرا صوم وروزہ مشروع نہیں لہٰذا صوم رمضان ادا ہونے کیلئے صوم فرض سے تعیین کی شرط وضرورت نہیں بلکہ مطلق نیت سے ادا ہوجائیگا مطلق نیت کافی ہے بلکہ حنفیہ کے نزدیک تو نیت مبائن سے بھی رمضان شریف کا روزہ ادا ہوجائیگا اور نیت غیر سے بھی صوم رمضان صحیح ودرست ہے مثلاً کسی نے نفل کی نیت کی یا واجب آخر کی نیت کی تو اس سے بھی روزۂ رمضان شریف ادا ہوجائیگا البتہ حنفیہ کا یہ مذہب

جمہور ائمہ ثلاثہ کے خلاف ہے ان کے نزدیک تعیین نیت کی شرط وقید ہے اور صوم رمضان نیت [illegible] سے ادا ہو سکتا [illegible] ہے حضرت ابن ہمام نے ہمارے احناف کرام سے ہی انہوں نے فرمایا ہے کہ مذہب جمہور ہی کا قول ہے اور اس کے قائل ہونے پر انہوں نے دلائل بھی پیش کئے ہیں مصنف علام قدس سرہ نے منیہ میں نقل کر کے اس پر [illegible] ہے ان شئت فارجع الیہا.

قوله الا نية المسافر الخ. یہ حضرت علام کے قول "بل يصح بنية مباينة" سے استثناء ہے چونکہ مسافر کیلئے شارع کی جانب سے رمضان شریف کے روزوں کے سلسلے میں رخصت ہے اور رمضان شریف مسافر کے حق میں شعبان کے مثل ہے اس لئے مسافر کا صوم رمضان بغیر تعیین نیت ادا نہیں ہوگا اور اگر وہ رمضان شریف میں واجب آخر کی نیت کرے گا تو حنفیہ کے نزدیک بھی واجب آخر ہی ادا ہوگا کیونکہ رمضان شریف اس کے حق میں مثل شعبان کے ہے اور شعبان میں ادا صوم رمضان کیلئے تعیین نیت ضروری ہے یونہی رمضان شریف میں بھی مسافر کیلئے تعیین نیت ضروری ہے صوم رمضان شریف واجب آخر یا نفل کی نیت سے مسافر ادا نہیں کر سکتا۔

قوله وقد لا يكون سببا الخ. یعنی وقت معیار وضیق کبھی وجوب کا سبب نہیں ہوتا جیسے کہ نذر معین مثلاً کسی نے کہا "علیّ ان اصوم یوم الخمیس" مجھ پر لازم وواجب ہے کہ میں جمعرات کے دن روزہ رکھوں تو یوم خمیس سبب وجوب نہیں بلکہ سبب وجوب نذر ہی ہے لہٰذا یہ صوم نذر معین مطلق نیت سے ادا ہو جائیگا نذر سے مقید کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ ایک غیر مختار وغیر معتبر روایت کے علاوہ دوسری روایات کے اعتبار ولحاظ سے تو صوم نذر نیت نفل سے بھی ادا ہو جاتا ہے البتہ صوم نذر واجب آخر کی نیت سے بالاتفاق ادا نہیں ہوتا بلکہ واجب آخر کی نیت سے واجب آخر ہی ادا ہوگا بخلاف صوم رمضان المبارک کے کہ وہ ہر نیت سے ادا ہو جاتا ہے اور وہ ہر نیت مطلق، نفل، مباین سب سے صحیح ودرست ہے اور اس صوم رمضان وصوم نذر میں فرق وتفاوت کی وجہ یہ ہے کہ صوم رمضان المعظم رب تعالیٰ کا واجب فرمودہ ہے لہٰذا بندہ اس کو بدل نہیں سکتا اور صوم نذر خود بندہ کی جانب سے واجب کردہ ہے لہٰذا وہ اس کو اس کے مساوی فی المرتبہ سے بدل سکتا ہے اس کے لئے یہ جائز ودرست ہے اس لئے صوم نذر واجب آخر کی نیت سے نہیں ادا ہو سکتا اور صوم رمضان المعظم ہر نیت سے صحیح ودرست ہے اور ہر نیت سے ادا ہو سکتا ہے۔

قوله والحج ذو الخ. یعنی وقت حج (جو شوال سے لے کر دس ذی الحجہ تک ہے) وہ وقت معیار وضیق ووقت موسع دونوں طرف سے مشابہت رکھتا ہے کیونکہ ایک سال میں صرف ایک ہی حج ادا کیا جا سکتا ہے دوسرے کی گنجائش نہیں

[illegible]

مسئلة اذا كان الواجب موسعاً فجميع الوقت وقت لادائه قال القاضي واكثر الشافعية الواجب في كل وقت الفعل او العزم بدلاً ويتعين آخراً ولا يوجبون تجديد العزم في كل جزء بل الاول ينسحب انسحاب النية فلا يرد ما في المنهاج ان البدل متعدد والمبدل واحد على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء فتساوي الاعزام وعن بعض الشافعية وقيل هو عن بعض المتكلمين وقته اوله فان اخره فقضاء وعن بعض الحنفية بل آخره فان قدمه فنفل يسقط به الفرض قال الكرخي ان بقي بصفة التكليف الى آخر الوقت فما قدمه واجب لنا ان الامر وسع وقت الفعل لانه لو اتى في اي جزء لا يعد عاصيا بالاجماع والتعيين تضييق والتخيير بين الفعل والعزم زيادة.

ترجمہ مع توضیح

یہ مسئلہ اس بیان میں ہے کہ واجب جب موسع ہو تو وہ کل وقت جسے شارع نے متعین فرمایا ہے اس واجب کے ادا کا وقت ہے قاضی ابوبکر باقلانی اور اکثر شوافع نے کہا کہ وقت موسع کے ہر جزء میں واجب فعل واجب ہے یا فعل واجب کے ایجاب کا عزم وارادہ واجب ہے اور وقت آخر میں فعل متعین ہو جائیگا اور یہ حضرات قاضی ابوبکر وغیرہ وقت کے ہر جزء میں تجدید عزم وارادہ کو واجب نہیں کہتے بلکہ عزم اول ہی استدامت نیت کی طرح ممتد ہوتا ہے لہٰذا ان کے مذہب پر وہ اعتراض نہ وارد ہوگا جو علامہ بیضاوی کی کتاب منہاج میں ہے کہ بدل یعنی عزم متعدد ہے اور مبدل (فعل) ایک ہے (تو پھر عزم فعل کا بدل کیسے ہو سکتا ہے) علاوہ اس کے اجزاء وقت کے تعدد کے لحاظ سے ایقاعات فعل بھی متعدد ہیں اس صورت میں ایقاعات فعل یعنی اداء اعزام کے مساوی ہو جائیں گی اور بدل کی طرح مبدل بھی متعدد ہو جائیگا اور بعض شوافع بلکہ بعض متکلمین سے بھی منقول ومروی ہے کہ وقت اداء اول وقت ہے تو اگر کسی نے ادا کو مؤخر کردیا تو وہ قضاء ہے اور بعض

احناف سے مروی ومنقول ہے کہ کل وقت، وقت ادا نہیں ہے بلکہ وقت اداء وقت آخر ہے تو اگر کسی نے اداء کو مقدم کر دیا تو وہ اس کے حق میں نفل ہے کہ جس سے فرض ساقط ہو جائیگا۔ امام کرخی نے فرمایا کہ اگر صفت تکلیف پر مکلف آخر وقت تک باقی رہتا ہے تو وہ فعل جس کو اس نے مقدم کیا ہے وہ واجب ہے اور اگر مکلف صفت تکلیف پر آخر وقت تک باقی نہیں رہتا ہے تو وہ فعل جس کو اس نے مقدم کیا ہے وہ اس کے حق میں نفل ہے۔ کل وقت کے وقت اداء ہونے پر ہماری یہ دلیل ہے کہ آمر نے واجب موسع میں وقت فعل کو وسیع بنایا ہے کیوں کہ وقت کے کسی جزء میں مکلف اگر فعل کو بجالاتا ہے تو بالاجماع اس کو گنہگار شمار نہیں کیا جاتا اور جزء اول وجزء آخر سے متعین کر دینا یہ مکلف کے حق میں تنگی لانا ہے جو توسع کے منافی ہے اور فعل وعزم کے درمیان اختیار دینا نص موجب صلوٰۃ پر یہ زیادتی ہے۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ اذا کان الواجب موسعاً الخ. یعنی جب وقت واجب موسع ہو تو پورا وقت اس کے اداء کا وقت ہے وقت کے جس جزء میں چاہے مکلف اداء کرے اسے اختیار ہے وہ اداء ہی ہوگی اور قاضی ابوبکر باقلانی اور اکثر شافعیہ کا اس سلسلہ میں یہ کہنا ہے کہ واجب موسع کے ہر جزء میں مکلف پر اتیان فعل دخول وقت کے بعد واجب ہے یا اتیان فعل کا عزم وارادہ مکلف پر واجب ہے کیوں کی ان کے یہاں عزم وارادۂ اتیان اداء فعل کا بدل ہے اگر اول وقت میں اتیان فعل مکلف کی جانب سے نہیں پایا گیا اور اس کا بدل یعنی اداء فعل کا عزم وارادہ پالیا گیا تو بندہ آثم وگنہگار نہ ہوگا اور اگر فعل وعزم وارادۂ اتیان فعل کچھ بھی نہیں پایا گیا تو ایسی صورت میں مکلف ان کے یہاں آثم وگنہگار ہوگا اور یہ صورت کذائیہ ان کے یہاں وہاں تک متعدی ہے کہ جب وقت سے اتنا باقی رہ جائے کہ فعل واجب اداء ہوسکتا ہے اور جب یہ وقت آخر آگیا تو اب مکلف پر اداء فعل واجب ہے عزم وارادۂ اداء فعل کافی نہیں کیوں کہ صرف عزم وارادہ کے وجوب کی صورت میں بندہ تارک فرض ہوگا اور تارک مستحق عقاب وعذاب ہوتا ہے اور آثم وگنہگار ہوتا ہے۔

قولہ ولا یوجبون تجدید الخ. علامہ قاضی بیضاوی نے اپنی کتاب منہاج میں اکثر شافعیہ وقاضی ابوبکر کے مسلک ومذہب پر ایک ایراد پیش کیا ہے کہ اداء فعل واجب جو مبدل ہے وہ تو واحد ہے اور عزم اداء جو بدل ہے وہ تو متعدد ہوگا تو پھر عزم فعل، فعل کا بدل کیوں کر ہوسکتا ہے کہ مبدل واحد ہونے کی صورت میں بدل کو بھی واحد ہی ہونا چاہئے اسی ایراد کو دفع کرنے کے لیے قاضی ابوبکر باقلانی وغیرہ کی جانب سے حضرت علام قدس سرہ فرماتے ہیں کہ

قاضی ابوبکر باقلانی وغیرہ جو بدل کے قائل ہیں وہ اجزاء وقت کے ہر جزء میں تجدید عزم وارادہ کے قائل ہی نہیں ہیں حتی کہ قاضی بیضاوی کا منہاج میں ذکر کردہ ایراد ان پر وارد ہو بلکہ وہ عزم اول کو ہی وقت آخر تک ممتد مانتے اور کہتے ہیں جیسے کہ عبادات طویلہ مثلا روزہ ہے کہ اس کے لیے ایک ہی نیت کافی ہوتی ہے جو اول نہار صبح صادق کے وقت کر لی گئی ہے وہ آخر نہار غروب شمس تک کے لیے کافی ہے تجدید نیت کی ضرورت نہیں یوں ہی عزم واحد وقت تضییق تک کافی ہے تجدید عزم واجب وضروری نہیں اور جب وقت تضییق آگیا تو اتیان واداء فعل واجب ہو گیا اب عزم وارادۂ اداء کافی نہیں حاصل جواب یہ ہے کہ حضرت علام کو بدل کا تعدد مبدل کے توحد کے ساتھ تسلیم نہیں بلکہ ہوسکتا ہے کہ جیسے مبدل واحد ہے یوں ہی بدل یعنی عزم وارادہ بھی ایک ہی ہو جو آخر وقت، وقت تضییق تک نیتوں کے امتداد کی طرح ممتد ہو اور وہی کافی ہو۔

قولہ علی ان الخ، منہاج بیضاوی میں جو اعتراض مذکور ہے اس کا یہ جواب آخر ہے اور حاصل جواب یہ ہے کہ عزم کی طرح ایقاعات فعل بھی متعدد ہیں لہذا وحدت مبدل کے ساتھ تعدد بدل کا ہونا لازم نہ آئے گا اس کی تفصیل یہ ہے کہ مبدل اگر ایقاع فعل ہے یعنی اس کی طبیعت کلیہ ہے جو سارے ایقاعات پر صادق آتی ہے تو وہ واحد ہی ہے اور یوں ہی اس کا بدل بھی واحد ہے اور وہ وقت میں اتیان فعل کا عزم یعنی اس کی طبیعت کلیہ ہے جو سارے اعزام پر صادق آتی ہے وہ بھی واحد ہے ایسی صورت میں مبدل کی طرح بدل بھی واحد ہے اور اگر ایقاعات فعل متعدد ہیں تو ایسی صورت میں ابدال اعزام ایقاعات ہیں لہذا مبدل وبدل میں اختلاف نہیں لازم آئے گا فافهم وتدبر فانه دقيق، بلکہ بدل کے تعدد کی طرح مبدل بھی متعدد ہو جائیں گے اور ایقاعات اعزام کے مساوی ہو جائیں گے۔

قولہ وعن بعض الشافعيه الخ، مسئلۂ دائرہ یعنی واجب موسع کے وقت کے سلسلہ میں منہاج بیضاوی وشرح مختصر قاضی عضد الدین وغیرہما میں ہے کہ بعض شوافع بلکہ بعض متکلمین سے بھی منقول ہے کہ واجب موسع وموقت میں وقت اداء اول وقت ہے لہذا اگر مکلف نے واجب موقت کی اداء وقت اول سے مؤخر کر دیا اور اول وقت میں اداء نہیں کیا بلکہ اس نے اول وقت کے بجائے دوسرے وقت میں اداء کیا تو وہ اس کے حق میں قضاء ہے اداء نہیں اور علامہ ابن حاجب کی مختصر میں ہے کہ بعض احناف سے منقول ہے کہ واجب موسع میں وقت اداء نہ تو کل وقت، وقت اداء ہے اور نہ ہی اول وقت، وقت اداء ہے بلکہ اس کا وقت آخر وقت ہے لہذا اگر مکلف نے واجب موسع کو آخر وقت پر مقدم

کردیا اور اسے اول وقت میں اداء کرلیا تو یہ اداء متقدم اس کے حق میں نفل ہے کہ جس سے فرض ذمہ مکلف سے ساقط ہو جائے گا جیسے کسی نے وقت سے پہلے وضوء کرلیا تو دوبارہ نماز کے وقت وضوء کی حاجت نہیں ہوتی وہی وضوء اس کے لیے کافی ہوتا ہے نماز کے وقت کا وضوء واجب وضوء قبل الوقت سے ساقط ہو جاتا ہے یا جیسے وجوب زکوٰۃ سے قبل کسی نے زکوٰۃ کی ادائیگی بہ نیت زکوٰۃ کردی تو یہ اس کے حق میں ایسا فعل نفل ہے کہ جس سے فرض اداء ہو جاتا ہے اور فرض ساقط ہو جاتا ہے اور حضرت امام ابو الحسن کرخی علیہ الرحمہ کا مسئلۂ دائرہ میں موقف یہ ہے کہ اداء متقدم کا نفل مذکور یعنی ایسا فعل نفل ہونا کہ جس سے فرض ساقط ہو جائے اس وقت ہے کہ مکلف جو مؤدی فعل ہے وہ صفت تکلیف پر آخر وقت تک باقی نہ رہے کہ دیوانہ ومجنون ہو جائے یا دنیا سے رخصت ہو جائے اور اگر مکلف مذکور صفت تکلیف پر آخر وقت تک باقی رہتا ہے تو اداء متقدم اس کے حق میں واجب ہے نفل نہیں۔

قولہ لنا ان الآمر الخ۔ یعنی مذہب جمہور جو ہمارا مختار ہے کہ واجب موسع میں سارا وقت، وقت اداء واجب ہے اس پر ہماری دلیل یہ ہے کہ حاکم و آمر نے وقت فعل کو وسیع فرمایا ہے اور اس میں وسعت دی ہے کیونکہ مکلف اگر اجزاء وقت کے کسی جزء میں بھی فعل بجالاتا ہے اور اس کو ادا کرلیتا ہے تو علماء مجتہدین کا اس پر اجماع ہے کہ وہ عاصی و گنہگار نہیں ہوتا اور وقت اداء کو اول وقت میں متعین کرنا جیسا کہ بعض شافعیہ سے مروی ہے یا وقت اداء کو آخر وقت سے خاص کرنا اور جزء آخر سے متعین کرنا جیسا کہ بعض حنفیہ سے مروی ہے یہ جزء اول و آخر سے تعیین تضییق ہے اور تنگی لاتا ہے جو حاکم و آمر کی توسیع کے بالکل منافی ہے لہٰذا یہ جزء اول و آخر کی تعیین درست نہیں اور قاضی ابو بکر باقلانی اور اکثر شوافع کا فعل و عزم کے درمیان مکلف کو اختیار دینا کہ اول وقت میں مکلف پر اتیان فعل واجب ہے اور اگر اولاً فعل نہیں پایا گیا تو اس کے بدلے میں اتیان فعل کا عزم وارادہ واجب ہے یہ قول واجب کی موجب نصوص پر زیادۃ بغیر دلیل ہے اور نصوص پر زیادۃ وزیادتی نسخ ہے اور نسخ بلا دلیل باطل وعاطل ہے۔

واستدل بان المصلی فی غیر الآخر ممتثل لکونہ مصلیاً قطعاً لالکونہ آتیا باحد الامرین وربما یمنع المقدمۃ فقیل انہا مجمع علیہا اجماعاً قطعیاً اقول الاجماع علی الامتثال بہا بخصوصہا فی کل جزء فرع الاجماع علیٰ وجوبہا فیہ وقد تقدم الخلاف فیہ فتأمل ثم اقول الخصم لایقول بالبدلیۃ من الطرفین لخصال الکفارۃ بل اصل وخلف فالامتثال بالصلوٰۃ بخصوصہا لا یضرہ قالوا لو اتیٰ باحدہما اجزأہ ولو اخل بہما عصیٰ

قلنا العصیان ممنوع کیف وکثیراما لا یوجد فی اول الوقت الفعل اوارادتہ ولوقیل المراد عدم ارادۃ الترک قلنا ہو من احکام الایمان الا تریٰ لو اخلّ بالعزم بان اراد الترک لعصیٰ وان لم یدخل الوقت فافہم وفی البدیع لوکان العزم بدلا یسقط بہ المبدل کسائر الابدال والجواب منع الملازمۃ بل اللازم سقوط الوجوب وقد التزموہ قالوا لوکان واجباً اولاً عصیٰ بتاخیرہ قلنا ممنوع وانما یلزم لوکان مضیقاً بلا موسع۔

ترجمہ مع توضیح

اور مذہب مختار پر بایں طور استدلال کیا گیا ہے کہ وقت کے جزء آخر کے علاوہ کسی بھی جزء میں نماز پڑھنے والا امر الٰہی کا اس وجہ سے بجالانے والا ہے کہ یقیناً وہ نماز کا ادا کرنے والا ہے تو اس وجہ سے وہ امر الٰہی کا بجالانے والا ہے کہ وہ فعل نماز یا عزم وارادۂ فعل کا کر لینے والا اور بجالانے والا ہے اور بسا اوقات مقدمہ مذکورہ کا منع وانکار کیا جاتا ہے تو بعض لوگوں کی طرف سے مقدمہ ممنوعہ کے جواب میں کہا گیا کہ مقدمہ ممنوعہ پر تو اجماع قطعی منعقد ہو چکا ہے لہٰذا مقدمہ مذکورہ کا انکار درست نہیں میں کہتا ہوں کہ اجزاء وقت کے ہر جزء میں صرف نماز پڑھنے کی وجہ سے امر الٰہی کے بجالانے پر اجماع کا ہونا یہ ہر جزء میں نماز کے وجوب پر اجماع منعقد ہونے کی فرع ہے حالانکہ ہر جزء میں نماز کے وجوب پر اختلاف گذر چکا لہٰذا دعویٰ اجماع درست نہیں لہٰذا تم اس میں غور وفکر کرو۔ پھر استدلال مذکور کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ خصم مذہب جمہور کا مخالف خصال کفارہ کی طرح طرفین سے بدلیت کا قائل نہیں بلکہ صفات کے اصل ہونے اور عزم وارادۂ نماز کے خلیفہ ہونے کا قائل ہے لہٰذا صرف نماز کے ساتھ امر الٰہی کا امتثال ہونا خصم کے لیے مضر نہیں۔ قاضی و اکثر شوافع نے اپنے دعویٰ کے اثبات میں کہا کہ جزء آخر کے علاوہ کسی بھی جزء میں مکلف اگر فعل وعزم سے کسی ایک کو بجالاتا ہے تو وہ اس کیلئے کافی ہوتا ہے اور دونوں کو ترک کرے تو یقیناً گنہگار ہوتا ہے ہم کہتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں مکلف کا گنہگار ہونا ہمیں تسلیم نہیں یہ کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے؟ حالانکہ بسا اوقات اول وقت میں تو عزم وفعل سے کوئی بھی نہیں پایا جاتا اور اگر استدلال مذکور کی توجیہ میں کہا جائے کہ عزم فعل سے ارادۂ فعل مراد نہیں بلکہ اس سے مراد عدم ارادۂ ترک ہے تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ یہ اگرچہ مسلم ہے لیکن یہ احکام ایمان سے ہے وقت کا اس میں کچھ دخل نہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص [illegible] بایں طور کہ اس نے ترک نماز کا ارادہ کر لیا تو

وہ گنہگار رہوتا ہے اگر چہ وقت نہ داخل ہوا ہو پس تم سمجھو کیونکہ یہ بہت دقیق ہے اور قاضی وغیرہ کے قول کے ابطال کیلئے بدیع کتاب میں ہے کہ اگر عزم فعل، فعل واجب کا بدل ہو تو عزم سے مبدل کو ساقط ہو جانا چاہئے جیسا کہ تمام ابدال کا حال ہوتا ہے اور اس کا جواب ملازمہ کا منع وانکار ہے بلکہ اس سے جو لازم آتا ہے وہ وجوب کا سقوط ہے اور بلا شبہ قائلین بدلیت نے اس کا التزام کرلیا ہے بعض لوگوں نے استدلال میں کہا ہے کہ اگر جزء اول میں فعل واجب، واجب ہو تو اس کی تاخیر سے مکلّف کا گنہگار رہونا لازم آیگا حالانکہ ایسا نہیں ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ لازم ممنوع ہے اور گنہگار رہونا اس وقت لازم آتا جبکہ واجب مضیقاً غیر موسع ہوتا۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ واستدل بان المصلی الخ. یعنی مذہب جمہور جو ہمارے احناف کا مختار ہے اس پر قاضی ابوبکر باقلانی اور اکثر شوافع کے مذہب کا رد کرتے ہوئے بایں طور استدلال کیا گیا ہے کہ جزء آخر کے علاوہ اجزاء وقت کے کسی بھی جزء خواہ جزء اول یا جزء اوسط ہو اس میں نماز کا ادا کرنے والا وہ امر الٰہی وحکم الٰہی ''اقیموا الصلوٰۃ '' کا بجالانے والا اس وجہ سے ہے کہ وہ نماز کا ادا کرنے والا ہے اس وجہ سے وہ امر الٰہی وہ حکم الٰہی کی بجا آوری کرنے والا نہیں کہ وہ امرین فعل نماز یا عزم فعل کا کرلینے والا اور بجالانے والا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کی ادائیگی کیلئے کوئی جزء متعین نہیں بلکہ سارے اجزاء مساوی ہیں لہٰذا اداء کیلئے کوئی جزء آخر متعین کرنا وکہنا درست نہیں حضرت علام قدس سرہ فرماتے ہیں کہ بسا اوقات مقدمۂ مذکورہ ''بان المصلی فی غیر الآخر '' کا دلیل مذکور کا ضعف ظاہر کرنے کیلئے رد وانکار کیا جاتا ہے اور منع مذکور کے جواب میں بعض لوگوں نے یہ کہا کہ مقدمۂ مذکورہ قطعی اجماعی ہے لہٰذا مقدمۂ مذکورہ کا رد وانکار درست نہیں اس پر منع مذکور کی تائید میں حضرت علام فرماتے ہیں کہ مقدمۂ مذکورہ پر اجماع کا ہونا یہ فرع ہے اس کی کہ وقت کے ہر جزء میں نماز کے وجوب پر اجماع ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس میں اختلافات بہت ہیں جیسا کہ گذر چکا لہٰذا دعویٰ اجماع درست نہیں اور مقدمۂ مذکورہ کا منع وانکار کرنے والے حضرت امام ابن ہمام صاحب تحریر ہیں انھوں نے منع مذکور کو تحریر میں ذکر کیا ہے اور منع مذکور کا جواب جو فقیل سے ذکر کیا گیا ہے وہ فاضل مرزا جان کی حواشی شرح مختصر میں مذکور ہے ان شئت فارجع الیہا۔

قولہ فتامل. اس میں اشارہ اس بات کی جانب ہے کہ بسا اوقات امتثال پر صرف نماز سے محض نماز ادا کرنے کی وجہ

سے مکلّف کے امر الٰہی کے ممتثل ہونے اور اس کے بجالانے پر اجماع کی فرعیت کا منع وانکار کیا جاتا ہے کیونکہ امتثال کسی وقت یہ اس وقت میں وجوب سے اعم ہوتا ہے اس لئے کہ کبھی وجوب واجب سے قبل اداء واجب سے امتثال ہوتا ہے جیسے کہ وضوء ہے کہ وقت نماز کے آنے سے پہلے کسی نے کرلیا تو امر وضو پر امتثال ہوگیا حالانکہ وقت نماز ابھی شروع نہیں ہوا ہے۔

قولہ ثم اقول. حضرت علام قدس سرہ یہاں سے استدلال مذکور کا قاضی باقلانی وغیرہ کی جانب سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ خصم جو مذہب جمہور کا مخالف ہے وہ فعل وعزم کے درمیان جانبین سے بدل ہونے کا قائل نہیں کہ فعل عزم کا بدل ہے اور عزم فعل کا بدل ہے یہاں تک کہ ہر ایک بدل ومبدل منہ اصل وخلیفہ ہو جائے جیسا کہ خصال کفارہ میں ہوتا ہے کہ ہر ایک دوسرے کا بدل ہوتا ہے بلکہ خصم مخالف فعل کو اصل قرار دیتا ہے اور عزم فعل کو اس کا نائب وخلیفہ تسلیم کرتا ہے اور فعل کے خلیفہ ہونے کا وہ قائل نہیں جیسا کہ وضوء اور تیمم کا حال ہے کہ وضوء اصل ہے اور تیمم اس کا خلیفہ ہے وضوء تیمم کا خلیفہ نہیں لہٰذا فعل وعزم فعل سے ہر ایک دوسرے کا بدل ہوتا تو جمہور کا استدلال مذکور قاضی باقلانی وغیرہ کے مقابل میں درست ہوتا کہ جزء آخر کے علاوہ دوسرے کسی جزء میں مکلّف نماز پڑھ لے تو وہ محض نماز پڑھ لینے کی وجہ سے ممتثل امر الٰہی ہوتا لیکن قاضی باقلانی وغیرہ فعل کو اصل قرار دیتے ہیں اور عزم کو اس کا بدل مانتے ہیں ہر ایک کو دوسرے کا بدل نہیں کہتے جیسا کہ معذور کے حق میں وضوء اصل ہے اور تیمم اس کا بدل وخلیفہ ہے تو جو معذور وضوء کرے تو اس کو صرف وضوء کر لینے کی وجہ سے ممتثل امر طہارت سمجھا جاتا ہے اس وجہ سے وہ ممتثل امر طہارت نہیں ہے کہ وہ امرین وضوء وتیمم سے کسی ایک کو بجالایا ہے اور کرلیا ہے لہٰذا قاضی باقلانی وغیرہ کے مقابل میں جمہور کا استدلال مذکور درست نہیں۔

قولہ قالوا الواتی الخ. یعنی قاضی واکثر شافعیہ نے استدلال میں کہا ہے کہ وقت کے جزء آخر کے علاوہ دوسرے اجزاء میں اگر مکلّف فعل وعزم سے کسی ایک کو بجالاتا ہے تو وہ اس کیلئے کافی ہوتا ہے اور اگر دونوں کو ترک کر دیتا ہے تو وہ گنہگار رہوتا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فعل وعزم سے ایک ہی واجب ہے اور عزم فعل، فعل کا بدل ہے جیسے خصال کفارہ کا حال ہے کہ واجب ایک ہے اور کل کے ترک سے بندہ گنہگار رہوتا ہے اور کسی ایک کو بجالانے سے وہ بری الذمہ ہو جاتا ہے تو حضرت علام قدس سرہ اس استدلال مذکور کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ہم کہتے ہیں کہ صورت مذکورہ فعل وعزم کے ترک کی صورت میں بندہ کا گنہگار رہونا ہم کو تسلیم نہیں اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اسے تسلیم کیا جائے

حالانکہ بسا اوقات اول وقت میں نہ تو فعل پایا جاتا ہے اور نہ ہی اس کا عزم وارادہ ہی پایا جاتا ہے اور اگر اس کے جواب میں مستدل کے کلام واستدلال مذکور کی توجیہ وتاویل میں یہ کہا جائے کہ عزم سے ارادۂ فعل مراد نہیں بلکہ عزم سے مراد عدم ارادۂ ترک ہے تو ہم اس کے جواب میں اور اس تاویل مذکور کے رد میں کہیں گے کہ یہ اگرچہ ہمیں مسلم ہے لیکن یہ شئی دیگر ہے اور یہ ایمان کے احکام وتوابع سے ہے یہ خود الگ ایک واجب ہے فعل سے اس کی بدلیت کا کوئی علاقہ وتعلق نہیں کیا یہ آپ نہیں دیکھ رہے ہیں کہ اگر کوئی مخل بالعزم ہو بایں طور کہ اس نے ترک فعل وترک اداء نماز کا ارادہ کیا تو شخص مذکور گنہگار رہوتا ہے حالانکہ ابھی وقت داخل نہ ہوا ہو، کیونکہ اس نے اس کا ترک کیا جو اس پر واجب تھا ضرورت دین کی وجہ سے لہٰذا تاویل مذکور درست نہیں۔

قوله فافهم. اس میں دقت وصعوبت کی جانب اشارہ ہے۔

قوله وفى البديع الخ. بدیع نامی اصول میں کتاب ہے اس میں قاضی واکثر شافعیہ کے ابطال کیلئے یہ منقول ہے کہ عزم اگر فعل کا بدل ہوتا تو اس بدل کے وجود سے مبدل یعنی فعل کو ساقط ہو جانا چاہئے جیسا کہ تمام ابدال کا حال یہی ہوتا ہے کہ بدل کے وجود سے مبدل کا سقوط ہو جاتا ہے مثلاً تیمم سے وضو کا سقوط ہو جایا کرتا ہے اور صورت دائرہ میں ایسا نہیں ہے کیونکہ نماز عزم وارادہ سے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتی ہے بلکہ ان کے یہاں آخر وقت میں فعل متعین ہے اور فعل کا سقوط نہیں ہوتا۔

قوله والجواب الخ. یعنی کتاب بدیع میں قاضی وغیرہ کے مذہب کے ابطال کیلئے جو کہا گیا اور ان کے مذہب پر جو اعتراض کیا گیا اس کا جواب ملازمہ ولزوم کا منع وانکار ہے یعنی قضیہ شرطیہ لزومیہ کہ اگر عزم فعل کا بدل ہوتا تو مبدل ساقط ہو جاتا ہے یہ سقوط مبدل کا لزوم ہمیں تسلیم نہیں بلکہ عزم کے بدل ہونے کے وقت اور اس کے بدل ہونے کی صورت میں جو لازم آتا ہے وہ وجوب کا سقوط ہے اور وجوب کے سقوط کا قاضی وغیرہ نے اس وقت میں التزام کر لیا ہے اور وہ انھیں تسلیم ہے ہاں آخر وقت میں عزم فعل کا بدل نہیں لہٰذا آخر وقت میں فعل متعین ہے عزم کافی نہ ہوگا۔

قوله قالوا لوكان الخ. یعنی بعض شافعیہ کے مذہب پر رد کرتے ہوئے استدلال میں بعض احناف نے کہا کہ اگر اول وقت میں فعل واجب ہوتا تو اول وقت سے فعل کے مؤخر کرنے میں مکلف گنہگار وخطاوار ہوتا کیونکہ اس نے واجب کو ترک کیا ہے اور وہ واجب جسے مکلف نے ترک کیا ہے وہ فعل کا بجالانا اور کر لینا ہے اپنے اول وقت میں اور ترک واجب سے مکلف گنہگار رہوتا ہے اور یہاں صورت دائرہ میں ایسا کچھ نہیں کہ بندہ گنہگار ہو لہٰذا اس سے ثابت

ہوا کہ وہ آخر وقت میں واجب ہے حضرت علام قدس سرہ بعض حنفیہ کے اس استدلال مذکور کے جواب میں فرماتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ اول وقت سے فعل کے مؤخر ہونے اور مؤخر کرنے میں مکلف کا گنہگار رہونا ممنوع وغیر مسلم ہے کیونکہ تاخیر سے گنہگار ہونا اس وقت لازم آتا جبکہ فعل واجب اول وقت میں مضیق وغیر موسع ہوتا اور یہاں صورت دائرہ میں فعل واجب مضیقاً واجب نہیں بلکہ وہ موسعاً واجب ہے لہٰذا وقت میں وسعت وتوسیع کی وجہ سے عصیان نہیں اور فعل کا آخر وقت میں ادا کرنا عدم عصیان میں ایسا ہی ہے جیسا کہ اول وقت میں اداء کرنا ہے۔ **فافهم وتفكر.**

مسئلة. السبب فى الموسع الجزء الاول عيناً عند الشافعية للسبق وعند عامة الحنفية بل موسعاً الى الآخر كالمسبب وعند زفر الىٰ ما يسع الاداء وبعد الخروج فالكل وروى عن ابى اليسر ان الاخير متعين حينئذ واستدل بالاجماع على الوجوب على من اسلم او بلغ فى وسط الوقت ويمكن ان يقال انه الاول فى حقهما فتدبر.

فرع صح عصر يومه فى الناقص لاامسه لان سببه اى الجملة ناقص من وجه فلا يتادى بالناقص من كل وجه واعترض بلزوم صحته اذا وقع بعضه فى الناقص وبعضه فى الكامل فعدل الى ان الكل كامل اعتباراً بالغلبة فالواجب به كامل من كل وجه فورد من اسلم فى الناقص فلم يصل فيه لا يصح فى ناقص غيره مع تعذر الاضافة فى حقه الى الكل فاجيب بمنع عدم الصحة فانه لا رواية عن المتقدمين فيلزم الصحة والحق ان لا نقص فى الوقت لذاته وانما لزم الاداء بالعرض فيتحمل فى الاداء لشرفه دون غيره.

ترجمہ مع توضیح

یہ مسئلہ ہے کہ واجب موسع میں سبب وجوب وقت کا جزء اول شوافع کے نزدیک علی التعیین ہے سارے اجزاء پر اس کے تقدم وسابقیت کی وجہ سے اور عامۂ حنفیہ کے نزدیک جزء اول علی التعیین سبب نہیں بلکہ علی سبیل التوسع جزء اول سبب وجوب ہے اور امام زفر کے نزدیک سبب وجوب اس جزء تک منتقل ہوتا رہے گا جو اداء فرض کی وسعت رکھے اور وقت کے نکل جانے کے بعد پورا وقت سبب وجوب ہے اور امام فخر الاسلام ابو الیسر سے مروی ہے کہ وقت کا جزء آخر وقت نکل جانے کے بعد سبب ہونے کیلئے متعین ومعہود ہے اور جمہور حنفیہ کی جانب سے اس شخص پر نماز کے وجوب پر

اجماع کے ذریعہ استدلال کیا گیا ہے کہ جو شخص وسط وقت میں بالغ ہوا یا اس نے وسط وقت میں اسلام قبول کیا ہو اور ممکن ہے کہ جواب میں کہا جائے کہ وہی جزء مدرک ان دونوں کے حق میں جزء اول ہے پس تم اسمیں غور کرو۔ مسئلۂ سابقہ کی فرع۔ آج کی نماز عصر جزء ناقص میں صحیح ودرست ہے لیکن گذشتہ کی نماز عصر جزء ناقص میں صحیح نہیں کیونکہ کل گذشتہ کی عصر کا سبب یعنی جملہ وقت من وجہ ناقص ہے تو عصر گذشتہ وقت کے اس جزء میں ادا نہیں ہوسکتی جو ہر وجہ واعتبار سے ناقص ہو اور اس پر اعتراض کیا گیا آج کے دن کل گذشتہ کی عصر کی صحت کے لزوم کے ذریعہ جبکہ عصر گذشتہ کا بعض حصہ جزء ناقص میں اداء ہو اور اس کا بعض وقت کے جزء کامل میں اداء ہو تو جواب سابق سے عدول کیا گیا اس جواب کی جانب کہ کل وقت کامل ہے غلبہ کا اعتبار کرتے ہوئے کیونکہ اکثر اجزاء کامل ہیں اور اکثر کیلئے کل کا حکم ہوتا ہے لہٰذا جو کل سے واجب ہو وہ ہر وجہ سے کامل ہے اور جب اعتراض مذکور عدول کرنے سے مندفع ہوگیا تو دلیل مذکور پر بایں طور اعتراض وارد ہوا کہ وہ شخص کہ جس نے وقت کے جزء ناقص میں اسلام قبول کیا اور اس نے اس جزء میں نماز نہیں پڑھی تو مسلم مذکور کی نماز آج کے علاوہ دوسرے دن جزء ناقص میں صحیح نہیں باوجودیکہ مسلم مذکور کے حق میں سببیت کی اضافت ونسبت کل وقت کی جانب متعذر ہے کیونکہ وہ اول وقت میں مسلم ہی نہیں تھا تو مسلم مذکور نو مسلم کی نماز کی عدم صحت وعدم جواز کے منع وانکار سے جواب دیا گیا کیونکہ متقدمین سے اس کے عدم جواز وصحت سے متعلق کوئی روایت منقول نہیں لہٰذا صحت وجواز ضروری ہے کیونکہ اصل جواز وصحت ہی ہے اور حق یہ ہے کہ بالذات وقت میں کوئی نقص نہیں صرف اداء نماز میں نقص بالعرض لازم آتا ہے تو اداء کے شرف وکمال کی وجہ سے اس نقص کا تحمل صرف اداء میں ہوگا نہ کہ غیر ادا قضا میں ہوگا۔

تحقیقات وتنقیحات

قوله السبب فى الموسع الخ۔ واجب موسع کے سبب وجوب کے بارے میں اختلاف فقہاء کرام وعلماء عظام ہے کہ آیا اس کے وجوب کا سبب وقت کا جزء اول ہے یا آخر ہے یا پورا اول سے آخر تک سبب ہے تو شوافع کا کہنا ہے کہ چونکہ وقت کا جزء اول سارے اجزاء پر سابق ومقدم ہے لہٰذا وہی جزء اول ہی بعینہٖ سبب وجوب ہے یہ سببیت وقت کے دوسرے اجزاء کی جانب منتقل نہیں اور عامۂ حنفیہ وجمہور حنفیہ کے نزدیک جزء اول بعینہٖ سبب وجوب نہیں بلکہ وقت کا

جزء اول سبب وجوب توسع کے طور پر ہے کہ جزء اول میں اگر اداء فعل مکلف نے کرلیا تو اس کے حق میں وہی جزء اول سبب وجوب بننے کیلئے متعین ومعہود ہے اور اگر اداء نہیں پائی گئی تو جزء ثانی کی جانب سببیت منتقل ہوجائیگی اسی طرح جزء آخر تک سببیت منتقل ہوتی رہے گی تو جس طرح سے مسبب یعنی فعل واجب میں توسع ہے یونہی اس واجب کے سبب وجوب میں بھی توسع ہے اور واجب موسع کو موسع اس وجہ سے کہا ہی جاتا ہے کہ وقت کے جس جزء میں چاہے مکلف اسے اداء کرے لہٰذا سبب وجوب میں بھی توسع ضرور ہے اور امام زفر کے نزدیک جزء اول سبب ضرور ہے لیکن موسعاً سبب ہے کہ اس کی سببیت وقت کے اس جزء تک منتقل ہوتی رہے گی جو فعل واجب کے اداء کی وسعت وگنجائش رکھتا ہو اور وقت کے گذر جانے کے بعد کل وقت فعل وقضاء فعل کا سبب ہے اور حضرت امام فخر الاسلام ابو یسر سے مروی ہے کہ کل وقت گذر جانے کے بعد وقت کا جزء آخر سبب ہونے وسبب بننے کیلئے متعین ہے۔

قوله واستدل بالاجماع الخ۔ یعنی مذہب عامۂ حنفیہ پر بایں طور استدلال کیا گیا ہے کہ جو شخص وسط وقت میں بالغ ہوا یا اس نے اسلام قبول کیا اس شخص پر بالاجماع نماز واجب ولازم ہے تو اگر سببیت جزء اول سے منتقل نہ ہوتی تو اس پر نماز واجب نہ ہوتی حالانکہ ایسے شخص پر بالاجماع نماز واجب ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ جزء اول بعینہٖ سبب نہیں بلکہ اس سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ وقت کا ہر جزء علیٰ سبیل الانتقال سبب ہے اور سببیت جزء اول سے ثانی، ثانی سے ثالث، ثالث سے رابع یوں ہی جزء اخیر تک منتقل ہوتی رہے گی۔

قوله فتدبر۔ اس میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ اول وقت سے مراد اول اوقات مکلف ہے فافهم۔

قوله فرع الخ۔ یہ مبتدأ محذوف کی خبر ہے یعنی هذا فرع یہ مذہب عامۂ حنفیہ پر تفریع ہے کہ آج کی نماز عصر آج کے وقت کے جزء ناقص میں تو صحیح ودرست ہے اور جزء ناقص وقت کا وہ جزء ہے کہ جس میں آفتاب مائل بسرخی ہوتا ہے اور اس کے غروب ہونے میں تقریباً بیس منٹ باقی رہ جاتا ہے اس وقت میں آج کی نماز عصر ہوجائیگی ہاں البتہ کل کی قضاء اس وقت نہیں اداء کی جاسکتی ہے وجہ یہ ہے کہ آج کی نماز عصر جزء ناقص میں ناقص واجب ہوتی ہے تو جیسے واجب ہوئی ہے ویسے وہ اداء ہورہی ہے اور کل کی نماز عصر یا اور کوئی قضاء نماز آج کے جزء ناقص میں اس وجہ سے اداء نہیں کی جاسکتی کہ وہ کامل ذمہ میں آئی تھی اور کامل واجب ہوئی تھی تو آج کے جزء ناقص میں اداء کرنے سے کامل کا ناقص میں اداء کرنا لازم آئے گا جو من وجہ کامل ہو اور من وجہ ناقص ہو وہ اس میں اداء نہیں کی جاسکتی جو من کل الوجوہ ناقص ہو اور کل کی عصر کا

سبب من وجہ اگرچہ ناقص ہے لیکن وہ من وجہ کامل بھی ہے لہٰذا کل کی عصر آج کے جزء ناقص میں جو ہر وجہ اعتبار سے ناقص ہے اداء نہیں کی جا سکتی۔

قولہ واعترض بلزوم صحتہ الخ۔ یعنی جزء ناقص میں کل کی نماز عصر کی عدم صحت کی دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا کہ عصر امس کا بعض حصہ جب وقت ناقص میں اداء ہوا اور بعض حصہ وقت کامل میں اداء ہو تو ایسی صورت میں کل کی نماز عصر درست وصحیح ہونا چاہئے کیونکہ جیسے واجب ہوئی ہے ویسے ہی اداء کی جاری ہے کیونکہ سبب کل وقت ہے اور وہ کامل و ناقص دونوں کو متضمن ہے حالانکہ وہ درست وصحیح نہیں اس اعتراض کے بعد جواب سابق سے اس جواب کی جانب عدول کیا گیا کہ عصر امس کا سبب وجوب پورا وقت عصر ہے جو من کل الوجوہ کامل ہے کیونکہ اس کا اکثر حصہ کامل ہے اور اکثر پر کل کا حکم لگایا جاتا ہے "للاکثر حکم الکل" کے تحت لہٰذا عصر امس کا سبب وجوب کل وقت ہے اور وہ من کل الوجوہ کامل ہے تو ایسے کل سے جو واجب ہے وہ بھی کامل من کل الوجوہ ہے لہٰذا عصر امس کی اداء واجب ہے جیسے وہ واجب ہوئی ہے اور وہ کامل من کل الوجوہ واجب ہوئی ہے اور عصر امس کا بعض حصہ کامل میں اور بعض حصہ ناقص میں اداء کرنا صحیح ودرست نہیں اس لئے کہ جیسے واجب ہوئی ہے ویسے اداء نہیں کی جاری ہے پس اعتراض مذکور اس عدول سے مندفع ہو گیا۔

قولہ فورد من اسلم الخ۔ یعنی پھر دلیل مذکور پر دوسرا اعتراض کہ ایسا شخص جس نے عصر کے بالکل جزء اخیر میں اسلام قبول کیا اور اس نے اس جزء آخر میں نماز نہیں پڑھی تو ایسے شخص کی فوت شدہ نماز عصر دوسرے دن کے جزء ناقص میں ضروری ہے کہ درست وصحیح ہو حالانکہ اس یوم کے علاوہ جس دن اس نے اسلام قبول کیا ہے کسی دوسرے دن کے جزء ناقص میں اس کی فائتہ نماز درست نہیں باوجودیکہ اس نو مسلم کے حق میں سببیت کی اضافت ونسبت کل وقت کی جانب متعذر ہے کیونکہ وہ اوائل وقت میں مسلم ومومن ہی نہیں تھا کہ نماز اس پر واجب ہوتی لہٰذا ایسے شخص کے حق میں وہی وقت ناقص ہی سبب ہے اور جب وقت ناقص ہی سبب ہے تو دوسرے دن وقت ناقص میں اس کی فائتہ نماز عصر درست ہونا چاہئے حالانکہ صحیح ودرست نہیں اس ایراد واعتراض کا جواب عدم صحت کے منع کے ذریعہ دیا گیا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ مذکورہ نو مسلم کی نماز عصر جزء ناقص میں صحیح نہیں بلکہ شخص مذکور کی نماز عصر ہمارے نزدیک جزء ناقص میں صحیح ہے کیونکہ عدم جواز وصحت سے متعلق متقدمین فقہاء کرام سے کوئی روایت منقول نہیں اور جب ان متقدمین سے کوئی روایت عدم صحت سے متعلق منقول ومروی نہیں، تو صحت وجواز کا قول ضروری ہے کیونکہ صحت وجواز ہی اصل ہے ہاں

البتہ متاخرین فقہاء کرام سے اسلام [illegible] صحت وجواز کی جانب گئے ہیں اور عدم صحت کی جانب امام شمس الائمہ سرخسی وغیرہ گئے ہیں کذافی التقریر۔

قولہ والحق ان لا نقص الخ۔ ایراد مذکور کے جواب میں حضرت مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ سبب وقت کے اعتبار سے وقت مذکور میں تمام اوقات کی طرح کوئی نقص نہیں اور نقص جو لازم آرہا ہے وہ نقص افعال میں ہے بطریق لازم آرہا ہے کہ وہ وقت کفار ومشرکین کے عبادات کا وقت ہے لہٰذا قضاء پر اداء کے شرف وفضل کی جہت سے اس نقص کا تحمل تو اداء میں ہو سکتا ہے نہ کہ غیر اداء میں یعنی قضاء میں نقص مذکور کا تحمل نہیں ہو سکتا لہٰذا آج کی نماز عصر وقت ناقص میں تو اداء ہو سکتی ہے اور اداء کی جا سکتی ہے اور فوت شدہ نماز یعنی قضاء وقت ناقص میں ادا نہیں ہو سکتی اور نہ ادا کی جا سکتی کہ قضاء میں کوئی شرف وفضل نہیں اور اس کا وقت بھی موسع ہے تو کامل پر قدرت کے ہوتے ہوئے ناقص میں قضاء کے اداء کرنے کیلئے قطعاً کچھ ضرورت نہیں بلکہ وقت ناقص میں قضاء جائز ہی نہیں کیونکہ کامل پر قدرت کے ہوتے ہوئے ناقص کو ترجیح دینا ہی جائز ودرست نہیں یہ ترجیح مرجوح ہے جو درست نہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ قضاء میں تو خود وقت میں اداء نہ کرنے کی وجہ سے نقص ہوتا ہے اور وقت ناقص میں قضاء کے اداء کرنے میں تو زیادہ نقص ونقصان ہے جو درست نہیں اس لئے وقت ناقص میں قضاء اداء کرنا درست نہیں اور نو مسلم کا دوسرے دن کے وقت ناقص میں نماز عصر اداء کرنا قضاء ہے لہٰذا اس کی بھی نماز درست نہیں۔

مسئلة۔ لا ینفصل الوجوب عن وجوب الاداء فی البدنی عند الشافعية بخلاف المالی كالزكوة بدليل عدم الاثم بالتاخير والسقوط بالتعجيل اقول يرد الوضوء قبل الوقت واما الحنفية فقالوا بالانفصال مطلقاً فمن حاضت آخراً لا قضاء عليها بخلاف من طهرت آخراً واستدلوا بوجوب القضاء على نائم كل الوقت وهو فرع الوجوب والاتفاق على انتفاء وجوب الاداء عليه لعدم الخطاب حذراً عن اللغو قيل وانما يلزم اللغو لو كان مخاطباً بالفعل الآن بل هو مخاطب به بعد الانتباه كالخطاب للمعدوم والجواب ان الكلام فی الخطاب تنجيزا والخطاب بالمعدوم انما يصح تعليقاً ولا فرق فی هذا الخطاب بين الصبی والبالغ بخلاف الاول فعلىٰ هذا لو انتبه الصبی بالغاً لا قضاء عليه الا احتياطاً وما قيل ان الوجوب لازم بعقلية الحسن كما هو مذهبنا فيرد عليه انه يلزم ثبوته بدون الشرع ولم يقل به احد منا كيف وليس لنا اصل خامس۔

Scanned by CamScanner

ترجمہ مع توضیح

یہ مسئلہ ہے کہ شوافع کے نزدیک نفس وجوب، وجوب اداء سے عبادات بدنیہ میں منفصل نہیں ہوتا بخلاف عبادات مالیہ کے کہ نفس وجوب، وجوب اداء سے ان کے یہاں بھی منفصل ہوتا ہے جیسے کہ زکوٰۃ ہے اس میں نفس وجوب، وجوب اداء سے منفصل ہوتا ہے تاخیر سے مکلف کے گنہگار نہ ہونے اور تعجیل سے اس کے ذمہ سے زکوٰۃ کے ساقط ہوجانے کی دلیل سے۔ میں کہتا ہوں کہ شوافع کے مسلک پر وضوء قبل از وقت سے اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس میں بھی تاخیر سے بندہ گنہگار نہیں ہوتا اور قبل از وقت اداء کر لینے سے ساقط ہوجاتا ہے حالانکہ وضوء عبادات بدنیہ سے ہے لہٰذا شوافع کا یہ کہنا صحیح نہیں کہ عبادات بدنیہ میں نفس وجوب، وجوب اداء سے منفصل نہیں ہوتا اور لیکن احناف مطلقاً خواہ عبادت بدنی ہو یا مالی وجوب اداء سے اصل وجوب کے انفصال کے قائل ہیں پس جو عورت آخر وقت میں حائضہ ہوئی اس پر قضاء نہیں بخلاف اس عورت کے کہ جو آخر وقت میں حیض سے پاک ہوئی کہ اس پر وجوب اداء کی وجہ سے قضاء واجب ہے اور اصل وجوب کے وجوب اداء سے انفصال پر اس شخص پر قضاء کے وجوب سے جو سارا وقت سوتا رہا حنفیہ نے استدلال کیا ہے اور قضاء وجوب کی فرع ہے حالانکہ سونے والے سے وجوب اداء کے انتفاء پر علماء کا اتفاق ہے اس کی طرف خطاب الٰہی کے متوجہ نہ ہونے کی وجہ سے لغو سے بچنے کیلئے ورنہ لغو لازم آئے گا۔ اس پر اعتراض کیا گیا کہ نائم کی طرف خطاب کے متوجہ ہونے میں اس وقت لغو لازم آئے گا جبکہ وہ مخاطب بالفعل حالت نوم میں ہو اور ایسا نہیں بلکہ وہ مخاطب بیداری کے بعد ہے جیسے کہ معدوم (بعد وجود) مخاطب ہوتا ہے اور اس اعتراض مذکور کا جواب یہ ہے کہ گفتگو وکلام خطاب تنجیزی سے متعلق ہے اور معدوم سے خطاب تعلیقاً درست وصحیح ہے اور اس خطاب تعلیقی میں بالغ ونابالغ کے درمیان کچھ فرق نہیں بخلاف خطاب تنجیزی کے کہ وہ مکلف کے ساتھ مختص ہے پس اس تقدیر پر اگر کوئی نابالغ بچہ بالغ ہوتے ہوئے نیند سے بیدار ہوا تو اس پر احتیاطاً قضاء ہے اور جو یہ کہا گیا کہ حسن کے عقلی ہونے کو وجوب لازم ہے جیسا کہ یہی ہمارا مذہب ہے تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ اس تقدیر پر وجوب کا ثبوت بغیر شرع کے لازم آئے گا حالانکہ ہم احناف سے اس کا کوئی قائل نہیں کیسے بغیر خطاب کے وجوب کا ثبوت ہوسکتا ہے حالانکہ ہمارے لئے ثبوت احکام کیلئے کوئی اصل خامس نہیں۔

تحقیقات وتنقیحات

قولہ لا ینفصل الوجوب الخ. کسی فعل یا مال سے مکلف کے ذمہ کے اشتغال کو وجوب کہتے ہیں اور جس سے

ذمۂ مکلف مشغول و مشتغل ہو اس سے تفریغ حاصل کرنے کے لزوم کو وجوب اداء کہتے ہیں اس بارے میں فقہاء احناف وشوافع کا اختلاف ہے کہ آیا اصل وجوب، وجوب اداء سے منفصل ہوسکتا ہے یا نہیں تو شوافع کے یہاں اصل وجوب نفس وجوب، وجوب اداء سے عبادات بدنیہ میں تو منفصل نہیں ہوسکتا مثلاً نماز وروزہ وغیرہ کہ عبادات بدنیہ سے ہیں ان میں وجوب اداء کے بغیر اصل وجوب کا تحقق ووجود ممکن ہی نہیں ہے لہٰذا اصل وجوب ووجوب اداء عبادات بدنیہ میں دونوں متحد ہیں ہاں عبادات مالیہ میں اصل وجوب، وجوب اداء سے منفصل ہوتا ہے عبادات مالیہ میں وہ بھی انفصال کے قائل ہیں مثلاً زکوٰۃ ہے کہ اصل وجوب ذمۂ مکلف میں صاحب نصاب ہونے ہی سے آجاتا ہے اور اس کی ادائیگی حولان حول کے بعد واجب ہوتی ہے اور حولان حول سے قبل کسی نے بہ نیت فرض اداء کردیا تو وہ ذمہ سے ساقط ہوجاتی ہے اور حولان حول تک کوئی تاخیر کرے تو وہ گنہگار نہیں ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ حولان حول سے قبل اداء زکوٰۃ واجب نہیں اور اصل وجوب حولان حول سے قبل ہی ذمۂ مکلف میں آجاتا ہے مصنف علام قدس سرہ فرماتے ہیں کہ شوافع کے مذہب پر بعینہٖ اسی دلیل سے اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر کسی نے قبل از وقت وضوء کرلیا تو اس سے واجب ساقط ہوجاتا ہے اور وضوء کرنے والا تاخیر کرنے سے گنہگار بھی نہیں ہوتا لہٰذا وجوب کا وجوب اداء سے انفکاک عبادت بدنی میں بھی لازم آرہا ہے حالانکہ اس وضوء میں نہ تو اصل وجوب ہے اور نہ ہی وجوب اداء ہے تو شوافع کا عبادت بدنی ومالی کا تفاوت صحیح نہیں کہ عبادت مالی میں اصل وجوب، وجوب اداء سے منفصل ہوتا ہے اور عبادت بدنی میں دونوں میں انفصال نہیں بلکہ دونوں میں اتحاد ہے۔

قولہ واما الحنفیۃ الخ. یعنی ہمارے فقہاء حنفیہ عبادت بدنیہ ومالیہ دونوں میں اصل وجوب ونفس وجوب کے وجوب اداء سے منفصل ہونے کے قائل ہیں یہی وجہ ہے کہ جو عورت بالکل آخر وقت میں حائضہ ہوئی اس پر قضاء واجب نہیں کیونکہ وجوب اداء کیلئے وقت کا جزء آخر متعین ہے اور اس کے وقت آخر میں حائضہ ہوجانے کی وجہ سے اس پر اس وقت کی نماز کی اداء ہی واجب نہیں ہوئی لہٰذا قضاء بھی اس پر واجب نہ ہوگی کہ قضاء اداء کی فرع ہے اور یونہی وہ عورت جو وقت کے جزء آخر میں حیض سے پاک ہوگئی اس پر قضاء واجب ہے اس لئے کہ اس پر اس وقت کی نماز کی اداء واجب ہوچکی تھی لہٰذا قضاء بھی اس پر واجب ہے کہ قضاء اداء کی فرع ہے۔ اور احناف نے اصل وجوب کے وجوب اداء سے منفصل ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ ایک ایسا شخص ہے جو نماز کے پورے وقت میں سوتا رہا ایسے شخص پر اس وقت کی نماز کی قضاء واجب ہے اور یہ وجوب قضاء اصل وجوب کی فرع ہے حالانکہ شخص مذکور نائم کل الوقت سے

وجوب اداء کے منتفی ہونے پر علماء کرام کا اتفاق ہے کیونکہ ایسے شخص کی طرف خطاب الٰہی متوجہ ہی نہ ہوگا ورنہ لغو لازم آئیگا کہ حالت نوم میں نائم کی جانب خطاب کا متوجہ ہونا لغو ہے جس سے اجتناب ضروری ہے لہٰذا اس دلیل سے ثابت ہوا کہ اصل وجوب، وجوب اداء سے منفصل ہوتا ہے اور وجوب اداء واصل وجوب دونوں میں تغایر ہے۔

قوله قيل وانما يلزم الخ۔ قیل کے قائل صاحب تلویح ہیں حنفیہ کی دلیل مذکور پر انہیں اعتراض ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ نائم کل الوقت کی طرف خطاب متوجہ ہونے میں لغو لازم آئے گا لغو اس وقت لازم آئے گا جبکہ وہ بالفعل حالت نوم میں مخاطب ہو حالانکہ ایسا نہیں کہ وہ حالت نوم میں مخاطب ہے بلکہ وہ بیدار ہونے کے بعد نماز اداء کرنے سے متعلق خطاب کا مخاطب ہوا لہٰذا اس خطاب سے لغو لازم نہیں آئے گا اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ معدوم سے خطاب حالت عدم میں نہیں بلکہ بعد وجود ہوتا ہے اور یہ خطاب جائز ہے تو خطاب بالنائم بھی جائز ہے لہٰذا اصل وجوب وہی وجوب اداء ہے دونوں میں تغائر نہیں اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ کلام وگفتگو وبحث خطاب تنجیزی سے متعلق ہے اور یہ حالت نوم میں بالکل درست نہیں کہ علی الفور اس خطاب میں مکلّف مخاطب ہوتا ہے اور معدوم سے جو خطاب متعلق ہوتا ہے وہ خطاب تعلیقی ہے اس میں مکلّف علی الفور مخاطب نہیں ہوتا بلکہ بعد وجود اس خطاب کا مخاطب ہوتا ہے اور مخاطب بنتا ہے اور خطاب تعلیقی میں بالغ ونابالغ کے درمیان فرق نہیں یہ دونوں سے متعلق ہوتا ہے کہ نابالغ جب بالغ ہوجائے اور بالغ جب نیند سے بیدار ہوجائے تو احکام بجالائے اور خطاب تنجیزی صرف بالغ مستیقظ سے متعلق ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ نابالغ سوتے وقت وہ نابالغ تھا اور بیدار ہونے کے بعد وہ اپنے کو بالغ پارہا ہے وہ بالغ ہوتے ہی بیدار ہوا تو ایسی صورت میں اس پر قضاء نہیں اس نماز کی جو حالت نوم میں فوت ہوگئی ہے کیونکہ وہ سوتے وقت مکلّف ہی نہیں تھا ہاں احتیاطاً وہ فوت شدہ نماز کی قضاء کرے گا کہ اس کا معاملہ مدح وذم کے درمیان دائر ہے تو اولیٰ یہی ہے کہ ذم سے احتراز کیا جائے اس لئے کہ وہ احتیاطاً قضاء کرے گا ورنہ مذکورہ نماز کی اس پر قضاء نہیں۔

قوله وما قيل ان الوجوب الخ۔ یعنی تلویح میں علامہ تفتازانی نے اور محکم الاصول میں امان اللہ بنارسی نے جو یہ کہا کہ حسن کے عقلی ہونے کو وجوب یعنی کسی شئی کے ساتھ ذمہ مُکلّف کا اشتغال لازم ہے چنانچہ حنفیہ کا یہی مذہب ہے کہ افعال واحکام کا حسن وقبح عقلی ہے ایسی صورت میں اصل وجوب، وجوب اداء سے منفصل ہوگا اس پر تنقید کرتے ہوئے حضرت علام قدس سرہ فرماتے ہیں کہ یہ جو اصل وجوب کے وجوب اداء سے منفصل ہونے پر تلویح ومحکم میں حسن کی عقلیت سے استدلال کیا گیا ہے اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں تو وجوب کا ثبوت بغیر شرع

مطہر کے لازم آئے گا اور وجوب کے ثبوت کا بغیر شرع مطہر کے ہم اہل سنت وجماعت سے کوئی قائل نہیں اور ثبوت وجوب کا قول بغیر شرع کے کیسے کوئی کرسکتا ہے جب کہ ہم اہل سنت وجماعت کیلئے اصول اربعہ (کتاب اللہ، سنت، اجماع، قیاس) کے علاوہ اصل خامس نہیں ہے کیونکہ عقل مثبت احکام نہیں اور اگر عقل نفس ایجاب کی بغیر استعانت شرع کے مثبت ہوجائے تو اصل خامس کا وجود لازم آئے گا اور وہ عقل ہے جو قطعاً درست نہیں لہٰذا حسن کی عقلیت سے نفس وجوب کے وجوب اداء سے منفصل ہونے پر استدلال خالی از ضعف نہیں۔ فافهم وتدبر۔

ثم اعلم انهم صرحوا بان لا طلب فى اصل الوجوب بل هو مجرد اعتبار من الشارع ان فى ذمته جبراً للفعل واورد ان الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب وهو انما يكون واجباً بالطلب وقصد الامتثال انما يكون بالعلم به والجواب انالانسلم ان الواجب انما يكون واجباً بالطلب بل بالسبب والشىء قد يثبت ولا يطلب كالدين المؤجل والثواب المطار الى انسان لا يعرف مالكه والامتثال يتفرع علىٰ العلم بثبوته فلا يقتضى السقوط سبق الطلب اقول فقه المقام ان لنا خطاب وضع بالسببية للوجوب وخطاب تكليف بالاقتضاء فيجب ان يكون الثابت باحدهما غير الثابت بالآخر فثبوت الفعل حقا مؤكداً على الذمة من الاول وهو الوجوب والطلب بايقاعه فى العين من الثانى وهو وجوب الاداء فعلم ان الوجوب شىء ووجوب الاداء شىء آخر وان لا طلب فى الاول بل فى الثانى والالزم قلب الوضع فتدبر۔

ترجمہ مع توضیح

پھر جان لو کہ حنفیہ نے تصریح کی ہے اس بات کی بایں طور کہ اصل وجوب میں فعل کی طلب نہیں بلکہ وہ نفس وجوب واصل وجوب شارع کی جانب سے محض اس کا اعتبار ہے کہ مکلّف کے ذمہ فعل واجب بغیر اختیار کے اجباری ہے اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ جب اصل وجوب میں طلب نہیں ہے تو فعل کی بجا آوری بغیر طلب کے فعل واجب کو کیسے ساقط کردے گی حالانکہ فعل واجب محض طلب سے واجب ہوتا ہے اور جب طلب نہیں تو وجوب بھی نہیں تو فعل کے بجالانے سے کس چیز کا سقوط ہوگا اور نیز فعل واجب کے امتثال کا قصد وارادہ اس کی طلب کے علم سے ہی ہوگا اور جب طلب نہیں تو قصداً امتثال بھی نہیں تو پھر اس کو بجالانے سے فعل واجب کا سقوط بھی نہیں۔ اس ایراد مذکور کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ واجب صرف طلب سے واجب ہوتا ہے بلکہ واجب کبھی سبب کے تحقق ووجود سے واجب ہوتا ہے اور شئی کبھی ذمہ میں ثابت ہوتی ہے حالانکہ اس کا مطالبہ نہیں ہوتا جیسے کہ دین مؤجل (وہ قرض کہ جس کے لئے

وقت وٹائم مقدر ومفروض ہو) اور وہ کپڑا کہ جس کو ہوا نے اڑا کر کسی انسان کے مکان یا حجرے تک پہنچا دیا ہے اور اس کپڑے کا مالک معلوم نہ ہو کہ کس شخص کا یہ کپڑا ہے اور امتثال وجوب کے ثبوت کے علم پر متفرع ہے نہ کہ طلب کے ثبوت کے علم پر متفرع ہے لہٰذا سقوط واجب طلب واجب کی سابقیت اور اس کے تقدم کو نہیں چاہتا۔ حضرت مصنف علام قدس سرہ فرماتے ہیں کہ فہم مقام وتحقیق مقام یہ ہے کہ ہمارے لئے ایک خطاب وضع ہے جو اس شئی کے بیان کیلئے ہے کہ یہ اس واجب کے وجوب کا سبب ہے اور ایک خطاب تکلیف ہے کہ مقصود اس سے مکلّف سے اقتضاء فعل وایقاع فعل کی طلب ہے اور جب دونوں خطاب مختلف ہیں تو ضروری ہے کہ ایک خطاب سے جو شئی ثابت ہو وہ اس شئی کا غیر ہو جو خطاب آخر سے ثابت ہو ورنہ دونوں خطابوں کا اتحاد لازم آئے گا لہٰذا فعل کا قطعی ثبوت مکلفین کے ذمہ میں خطاب اول سے ہے اور وہ اصل وجوب ونفس وجوب ہے اور خارج میں ایقاع فعل کی طلب خطاب ثانی سے ہے اور وہ وجوب اداء ہے لہٰذا تحقیق مذکور سے معلوم ہو گیا کہ نفس وجوب اور شئی ہے اور وجوب اداء ایک دوسری شئی ہے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ طلب فعل نفس وجوب میں نہیں ہے بلکہ طلب فعل وجوب اداء میں ہے ورنہ قلب وضع لازم آئے گا بس تم اس میں تدبر وفکر کرو۔

تحقیقات وتنقیحات

قوله ثم اعلم انهم صرحوا الخ. یعنی احناف کے اس بات کی تصریح کرتے ہوئے کہ اصل وجوب میں طلب نہیں ہوتی انھوں نے کہا کہ اول وقت سے اصل وجوب ثابت ہوتا ہے یہاں تک کہ وقت تنگ ہو جائے اور اصل وجوب ونفس وجوب یہ محض شارع کی جانب سے اس بات کا اعتبار ہے کہ مکلّف کے ذمہ جبراً فعل لازم ہے حنفیہ کے اس تصریح کردہ نظریہ پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر ایسا ہے تو نماز کا اصل وجوب اول وقت میں ہے اور زکوٰۃ کا اصل وجوب ملک نصاب کے بعد اول حول میں ہے اور نماز کا اول وقت میں اداء کر لینا اور اول سال میں زکوٰۃ کا دے دینا یہ دونوں صلوٰۃ واجبہ وزکوٰۃ واجبہ کو ساقط کر دیتے ہیں اور اگر طلب اصل وجوب میں نہ ہوتی تو کیسے دونوں وجوب نماز وزکوٰۃ کو ساقط کرتے کیونکہ فعل واجب کی بجا آوری بغیر طلب کے واجب کو ساقط نہیں کر سکتی اور یہ اسقاط وسقوط واجب ثبوت واجب کی فرع ہے حالانکہ واجب طلب فعل سے واجب ہوتا ہے اور حنفیہ کی تصریح کے مطابق اصل وجوب میں طلب ہی نہیں تو وجوب بھی نہیں تو پھر فعل سے سقوط واجب کیسے ہوگا اور دوسری بات یہ ہے کہ فعل واجب کے بجالانے کا قصد وارادہ طلب فعل کے علم سے ہوتا ہے اور جب اصل وجوب میں طلب ہی نہیں ہے تو اس کے بجالانے کا قصد وارادہ بھی نہیں ہو سکتا تو سقوط واجب کیونکر ہوگا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اصل وجوب ونفس وجوب میں بھی مطالبۂ فعل ہوتا ہے اس

اعتراض وایراد مذکور کے جواب میں حنفیہ کی جانب سے یہ کہا جاتا ہے اور جواب دیا جاتا ہے کہ ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ واجب صرف طلب سے واجب ہوتا ہے بلکہ واجب کبھی سبب وجوب سے واجب ہوتا ہے چنانچہ شئی کبھی ذمۂ مکلف میں ثابت ہوتی ہے حالانکہ اس کا مطالبہ نہیں ہوتا لہٰذا یہ کہنا درست نہیں کہ مطالبہ وطلب کے بغیر واجب کا وجوب ثابت نہیں ہوتا نہیں ایسا نہیں ہے بلکہ کبھی سبب وجوب سے بھی واجب کا ثبوت ہوتا ہے۔ جیسے دین موجل ہے کہ اس کا مطالبہ وقت مقدرہ ومقررہ سے پہلے نہیں ہوتا اور مثلاً وہ کپڑا ہے کہ ہوا وغیرہ کے ذریعہ اڑ کر کسی انسان کے پاس پہنچ گیا اور کپڑے کا مالک معلوم نہیں ہے۔ یعنی یہ معلوم نہیں ہے کہ یہ کپڑا کس شخص کا ہے۔ تو اس کپڑے کا واپس کرنا اور جس شخص کا کپڑا ہے اس کو دیدینا واجب ہے حالانکہ اس پر اس واجب کا مطالبہ نہیں ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ واجب کا ثبوت وجوب مطالبہ وطلب کے بغیر بھی ہوتا ہے اور یونہی امتثال حکم ثبوت واجب کے علم پر متفرع ہے نہ کہ امتثال حکم مطالبہ وطلب واجب کے علم پر متفرع ہے جیسا کہ ایراد میں کہا گیا ہے لہٰذا سقوط واجب مطالبہ وطلب واجب کے تقدم وسابقیت کا مقتضی نہیں بلکہ واجب کا سقوط بغیر طلب اداء کے بھی ہو سکتا ہے جیسے ثبوت وجوب واجب مطالبہ کے بغیر ہو سکتا ہے۔

قوله اقول فقه المقام. اتنی ابحاث کے بعد حضرت مصنف علام قدس سرہ اپنے مسلک احناف کے اثبات میں کہتے ہیں کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ ہمارے یہاں خطاب کی دو قسمیں ہیں ایک خطاب وضعی ہے اور دوسرا، خطاب تکلیفی ہے اور خطاب وضعی کا مطلب یہ ہے کہ اس میں اس بات کا بیان ہوتا ہے کہ فلاں چیز، فلاں چیز کیلئے سبب ہے جیسے دلوک شمس (آفتاب کا ڈھلنا) نماز ظہر کے وجوب کا سبب ہے تو یہ خطاب وجوب کیلئے ہے کہ مسبب مکلّف کے ذمہ میں ہے اور خطاب تکلیفی کا مفاد یہ ہے کہ اس میں مکلّف سے فعل واجب کا مطالبہ ہوتا ہے اور ایقاع فعل کی طلب واقتضاء ہوتی ہے اور جب یہ دونوں خطاب مختلف المعانی ہیں تو ضروری ہے کہ جو حکم خطاب اول خطاب وضعی سے ثابت ہو وہ اس حکم کا غیر ہو جو دوسرے خطاب، خطاب تکلیفی سے ثابت ہو لہٰذا مکلّف کے ذمہ فعل کا علی سبیل التاکید اصل ثبوت خطاب وضعی سے ہے اور خارج میں اسی فعل کے ایقاع کی طلب اور اس کا مطالبہ کرنا کہ فلاں فعل بجالاؤ اور اسے کر ڈالو یہ خطاب تکلیفی سے ہے لہٰذا ہماری اس تحقیق مذکور سے معلوم ہو گیا کہ اصل وجوب ونفس وجوب ایک شئی ہے اور وجوب اداء یہ وجوب کے علاوہ ایک دوسری شئی ہے اور ایک دوسرے سے منفصل ہو سکتا ہے خواہ عبادت بدنی ہو یا عبادت مالی ہو وجوب اداء کا تحقق ووجود نفس وجوب کے بغیر نہیں ہوتا اور نفس وجوب واصل وجوب کا تحقق ووجود وثبوت وجوب اداء کے بغیر ہو سکتا ہے جیسا کہ امثلۂ سابقہ میں گزر چکا دونوں میں عموم خصوص مطلق فی التحقق کی نسبت ہے اور ماسبق کی تحقیق سے یہ بھی جان لیا

گیا کہ اصل وجوب ونفس وجوب میں طلب فعل نہیں بلکہ طلب ومطالبہ فعل وجوب اداء میں ہوتا ہے اور مطالبہ ایقاع فعل کا ہی نام وجوب اداء ہے اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ طلب فعل اصل وجوب ہی میں ہو وجوب اداء میں نہ ہو تو خطاب وضع کا مفہوم طلب فعل ہو جائیگا خطاب تکلیفی کا مفہوم مطالبہ فعل وطلب فعل نہ ہوگا ایسی صورت میں قلب موضوع لازم آئے گا جو قطعاً درست نہیں کیونکہ خطاب وضع کی وضع ہوئی ہے کہ اس سے واجب کا اصل وجوب ثابت ہو اور فعل واجب کے مطالبہ اور اس کے طلب کیلئے خطاب تکلیفی کو متعین ووضع کیا گیا ہے۔ فلو انعکس الامر انعکس الوضع۔

قوله فتدبر. حضرت علام قدس سرہ کے اس قول میں شاید اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ یہ ہماری مذکورہ تحقیق اس شخص کے خلاف ہے جو خطاب وضع کو خطاب تکلیف کی جانب پھیر دیتا ہے اور دونوں خطابوں میں کوئی فرق نہیں کرتا

فافهم وتدبر .وهو تعالىٰ اعلم.

مسئلة. الاداء فعل الواجب فی وقته المقدر له شرعاً وقيل ابتدائه كالتحريمة عند الحنفية وركعة عند الشافعية ومنه الاعادة وهو الفعل فيه ثانياً لخلل والاصح انه واجب والقضاء فعله بعده استدراكاً لما فات عمداً او سهوا يتمكن من فعله كالمسافر او لم يتمكن لمانع شرعاً كالحيض او عقلا كالنوم فتسمية الحج الصحيح بعد الفاسد قضاء مجاز ومن جعل الاداء والقضاء فی غير الواجب بدل الواجب بالعبادة.

ترجمہ مع توضیح

یہ مسئلہ اس بیان میں ہے کہ واجب کی دو قسمیں ہیں اداء اور قضاء اور اداء کی تعریف یہ ہے کہ شرعاً وقت مقررہ میں واجب کے بجالانے کو اداء کہتے ہیں اور بعض لوگوں نے کہا کہ واجب کو اس کے شرعاً مقرر کردہ وقت میں شروع کرنے کو اداء کہتے ہیں جیسے تکبیر تحریمہ حنفیہ کے نزدیک ہے اور ایک رکعت شوافع کے یہاں ہے اور اعادہ بھی اداء ہی کی نوع ہے اور وہ دوبارہ فعل واجب کو اس کے وقت مقرر میں کسی خلل ونقصان کی وجہ سے بجالانا ہے اور اصح یہ ہے کہ اعادہ واجب ہے اور قضاء کی تعریف یہ ہے کہ وقت مقررہ شرعیہ کے بعد واجب کے فعل اور اس کے بجالانے کو جو عمداً یا سہواً فوت ہو گیا ہے اس کے تدارک کیلئے اس کو قضاء کہتے ہیں خواہ مکلف اس کے بجالانے پر قادر ہو جیسے کہ مسافر روزہ پر قادر ہے یا کسی مانع شرعی یا مانع عقلی کی وجہ سے قادر نہ ہو جیسے کہ حیض ونیند ہے کہ حیض روزہ کیلئے رمضان میں مانع شرعی ہے اور نیند سونے والے کیلئے وقت نماز میں نماز کیلئے مانع عقلی ہے پس حج فاسد کے بعد حج صحیح کو قضاء کے نام سے موسوم کرنا مجاز ہے اور جو حضرات اداء وقضاء کا اطلاق غیر واجب پر بھی کرتے ہیں وہ لفظ واجب کو لفظ عبادت سے بدل دیتے ہیں اور یوں کہتے ہیں "الاداء فعل العبادة فی وقتها والقضاء فعلها بعد هذا الوقت استدراكاً لما فات" یعنی عبادت کا وقت مقرر میں بجالانا اداء ہے اور فوت شدہ کے تدارک کیلئے اس وقت کے گذر جانے کے بعد عبادت کے بجالانے کو قضاء کہتے ہیں۔

تحقیقات وتنقیحات

قوله الاداء فعل الواجب الخ. یعنی واجب کی ادائیگی کا وقت جو شرعاً مقرر ومقدر ہے اس وقت مقررہ میں واجب کے بجالانے کو اداء کہتے ہیں کہ اس تعریف سے نوافل خارج ہیں کہ جن کا کوئی وقت مقرر نہیں وہ فعل کے اعتبار سے وہ فعل جن کی ادائیگی کا شرع مطہر میں وقت مقرر ومفروض ہے وہ ضروری فعل ہیں جیسے ایام بیض کے روزے اور شوال کے چھ روزے اور سنن رواتب ہیں کہ ان کے اوقات مقرر ومقدر ہیں وہ اداء وقضاء دونوں سے متصف ہوں گے اور شرعاً کی قید سے زکوۃ کی ادائیگی اداء کی تعریف سے خارج ہوگی اس لئے کہ اس کیلئے شرعاً کوئی وقت مقرر نہیں ہے اور امام نے تحریر میں فرمایا کہ وقت مقدر لہ میں فعل واجب کے محض شروع کر لینے کا نام اداء ہے جیسے احناف کے نزدیک عصر کے وقت مقررہ میں تکبیر تحریمہ ہی صرف کسی نے پایا اور بقیہ نماز کے ارکان وافعال کو غروب شمس کے بعد ادا کیا تو اس کی نماز عصر ہو جاتی ہے اور شوافع کے نزدیک یہ ہے کہ اگر کسی نے عصر کی ایک رکعت اور یوں ہی فجر کی ایک رکعت وقت میں پالیا ہے اور بقیہ نماز کا حصہ غیر وقت میں اداء ہو رہا ہے تو ان کے یہاں فجر وعصر دونوں نمازیں ہو جاتی ہیں اور انہیں اداء کہتے ہیں اور ہمارے یہاں صورت مذکورہ میں نماز عصر تو ہو جائے گی لیکن فجر کی نماز نہ ہوگی اس لئے کہ اس کا وقت پورا کامل ہے اور عصر کا وقت ناقص وکامل دونوں ہے اس کی تفصیل ماسبق میں گزر چکی ہے اور حضرت علام قدس سرہ کے لفظ قیل سے تعبیر فرمانے میں قول مذکور کے ضعف کی جانب اشارہ ہے کیونکہ یہ اداء حقیقی نہیں کہ حقیقتاً اداء کہا جائے اور غروب شمس کے بعد جو نماز مکمل ہو رہی ہے وہ حکماً اداء ہے حقیقتاً اداء نہیں بلکہ اداء کے حکم میں ہے اور حضرت علام کی بیان کردہ تعریف اداء حقیقی کی ہے۔ فافهم.

قوله ومنه الاعادة الخ. کبھی واجب میں کچھ خلل ونقصان واقع ہو جاتا ہے مثلاً نماز میں ترک واجب ہو گیا اور سجدۂ سہو وغیرہ سے اس کی تلافی نہیں ہوئی تو اس نماز کے اعادہ کا اور اس کے لوٹانے دہرانے کا حکم دیا جاتا ہے اب اس اعادۂ نماز کے بارے میں فقہاء کرام ومفتیان عظام کا اختلاف ہے کہ آیا وہ قضاء ہے یا اداء ہی اس کو کہا جائے جیسا کہ قاضی عضد الدین نے شرح مختصر میں کہا کہ اعادہ اداء کی ایک نوع ہے حیث قال ان الاعادة قسم من الاداء

فی مصطلح القوم وان وقع فی عبارات بعض المتأخرین خلافه تو حضرت علام قدس سرہ کا موقف اس بارے میں یہ ہے کہ اعادہ بھی اداء ہی کی ایک قسم ہے اور پھر اس اعادہ کے بارے میں یہ بھی اختلاف ہے کہ اعادہ واجب ہے یا جائز ہے اور مکلّف اول فعل سے عہدہ برآ ہوگیا اور بری الذمہ ہوگیا اس لئے حضرت علام قدس سرہ فرماتے ہیں کہ اصح یہی ہے کہ اعادہ واجب ہے اور والاصح انہ میں ضمیر کا مرجع لفظ اعادہ ہے اور تذکیر ضمیر اس کے مصدر ذی تاء ہونے کی وجہ سے ہے کہ ایسے مصادر میں تذکیر و تانیث ضمیر دونوں جائز ہوتی ہے۔

قولہ فتسمیۃ الحج الصحیح الخ۔ یہ اداء و قضاء کی تعریف پر تفریع فرما رہے ہیں کہ حج اول کے فساد کے بعد حج ثانی کو قضاء کہنا یہ مجاز ہے ورنہ وہ حقیقتاً اداء ہے کہ مکلّف کی پوری زندگی اور ساری عمر اداء حج کا وقت ہے لہٰذا قضاء کی تعریف حج ثانی پر صادق نہیں آرہی ہے کیونکہ بعد فساد حج ثانی بھی اپنے وقت ہی میں اداء ہو رہا ہے نہ کہ بعد وقت اداء ہو رہا ہے کیونکہ اس کا وقت ساری عمر و ساری زندگی ہے لہٰذا حج اول، حج فاسد جیسے اپنے وقت میں اداء ہو رہا ہے یونہی حج ثانی، حج صحیح بھی اپنے وقت ہی میں اداء ہو رہا ہے تو ایسی صورت میں ہمارے بعض مشائخ کا حج ثانی کو قضاء کہنا یہ مجاز ہے ورنہ وہ حقیقتاً اداء ہے قضاء نہیں اور اداء کی تعریف کبھی اس طرح کی جاتی ہے کہ شرعاً جو مطلوب ہے اسی عین مطلوب کے سپرد کرنے کو اداء کہتے ہیں اور مثل کے سپرد کرنے اور اس کے بجالانے کو قضاء کہتے ہیں اور کبھی دونوں اداء و قضاء کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے کہ شرعاً جو وقت فعل کے بجالانے کا مقرر ہے اسی وقت مقرر و معین میں عبادت کے بجالانے کو اداء کہتے ہیں اور وقت مقرر کے گزر جانے کے بعد عبادت کے بجالانے کو قضاء کہتے ہیں چونکہ بعض لوگوں نے اداء کی دو قسمیں کی ہیں واجب و نفل ان بعض نے اداء و قضاء کی تعریف میں لفظ واجب نہیں استعمال کیا ہے بلکہ لفظ واجب کے بدلے لفظ عبادت لیا ہے تاکہ سنن و نوافل وغیرہما کی اداء و قضاء کو بھی اداء و قضاء کی تعریف شامل ہو جائے اور اس میں کچھ مضائقہ بھی نہیں اور بعض اصولیوں نے واجب کی تین قسمیں کی ہیں (۱) اداء (۲) قضاء (۳) اعادہ۔ اور بعض لوگوں نے واجب کے بجائے عبادت کی یہی تینوں قسمیں کی ہیں چونکہ مآل سب کا ایک ہی ہے اس لئے اس میں کچھ قباحت بھی نہیں۔

وھو تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم

۲۷ر رمضان المبارک شنبہ مبارکہ ۱۴۲۷ھ